SELBSTVERSTÄNDNIS UND WESEN DER RELIGIONSWISSENSCHAFT

SELBSTVERSTÄNDNIS UND WESEN DER RELIGIONSWISSENSCHAFT

WEGE DER FORSCHUNG

BAND CCLXIII

1974

WISSENSCHAFTLICHE BUCHGESELLSCHAFT

DARMSTADT

SELBSTVERSTÄNDNIS UND WESEN DER RELIGIONSWISSENSCHAFT

Herausgegeben von

GÜNTER LANCZKOWSKI

1974

WISSENSCHAFTLICHE BUCHGESELLSCHAFT

DARMSTADT

Bestellnummer: 4910

© 1974 by Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt
Satz: Druckerei A. Zander, Rimbach
Druck und Einband: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt
Printed in Germany
Schrift: Linotype Garamond, 9/11

ISBN 3-534-04910-1

INHALT

Vorwort. Von Günter Lanczkowski VII

Was ist Religionswissenschaft? Ein Beitrag zur Methodik der historischen Religionsforschung (1898). Von Edmund Hardy 1

Zur Methodologie der allgemeinen Religionswissenschaft (1923). Von Joachim Wach 30

Geschichte, Stand und Aufgaben der allgemeinen Religionswissenschaft (1928). Von P. J. Steffes 57

Rudolf Otto und die Religionsgeschichte (1938). Von Gerardus van der Leeuw 76

Evolutionistische Theorien auf dem Gebiet der vergleichenden Religionswissenschaft (1945). Von Geo Widengren . . 87

Über das Lehren der Religionsgeschichte (1950). Von Joachim Wach 114

Die aktuelle Aufgabe der Religionsphänomenologie (1950). Von Heinrich Frick 124

Aufgabe und Struktur der Religionswissenschaft (1952). Von Walter Baetke 133

Bemerkungen zur „Religionswissenschaft". Einführender Überblick (1954). Von Raffael Pettazzoni 159

Methodenprobleme der modernen Religionsgeschichte (1958). Von Kurt Latte 168

Die Rolle der Religionswissenschaft bei der Förderung gegenseitigen Verständnisses (1959). Von R. J. Zwi Werblowsky 180

Die Zukunftsaufgaben der Religionsgeschichte (1960). Von C. J. Bleeker 189

Nach Marburg (Kleine Abhandlung über die Methode) (1961). Von Ugo Bianchi 205

Die phänomenologische Methode (1963). Von C. J. Bleeker 225

Die Bedeutung der Religionswissenschaft für die Koexistenz der Weltreligionen heute (1966). Von Ernst Benz 243

Einige Bemerkungen über die Methoden der Phänomenologie der Religion (1968). Von Geo Widengren 257

Wiederaufbruch eines Methodenproblems in der Religionsgeschichte (1968). Von Henri Clavier 272

Religionsgeschichte, Geschichte des Christentums, Kirchengeschichte: Methodologische Überlegungen (1969). Von Marcel Simon 303

Theologie oder Religionswissenschaft? (1970). Von Carl-Martin Edsman 320

Über religionsethnologische Methoden (Originalbeitrag 1972). Von Åke Hultkrantz 360

Literaturverzeichnis 395

Sachregister 400

Namenregister 402

Biographisches über die Verfasser der Beiträge 407

VORWORT

Mit Bedacht ist an den Anfang dieses Bandes jener Aufsatz gestellt worden, den Edmund Hardy im Jahre 1898 auf den ersten Seiten des damals begründeten ›Archivs für Religionswissenschaft‹ veröffentlichte. Denn die Darlegungen dieser Arbeit, die Problemstellungen von weiterwirkender Bedeutung aufzeigten, haben wesentlich zur Konsolidierung des Faches Religionswissenschaft beigetragen, und nicht zufällig knüpfen die Ausführungen von Raffaele Pettazzoni an sie an. Das Organ, das mit Hardys Beitrag eingeleitet wurde, das ›Archiv für Religionswissenschaft‹, ist mit seiner streng historisch-philologischen Orientierung symptomatisch gewesen für eine bedeutsame Epoche religionsgeschichtlicher Forschung.

Diese hatte freilich ihre Höhepunkte überschritten, als das ›Archiv‹, seiner eigenen Linie untreu geworden, sein Erscheinen im Jahre 1942 einstellen mußte. In Deutschland war die religionswissenschaftliche Ausrichtung damals schon seit längerer Zeit mit dem Namen Rudolf Otto verbunden. Die Breitenwirkung seines Werkes über ›Das Heilige‹ hatte viel hierzu beigetragen, aber auch die Tatsache, daß er Friedrich Heiler und Heinrich Frick nach Marburg geholt hatte und mit der Gründung der ›Religionskundlichen Sammlung‹, die er mit letzterem zusammen vollzog, die Universität Marburg zu einem „Mekka" der deutschen Religionswissenschaft machte — eine Stellung, die Marburg bis zu dem Zeitpunkt innehatte, als Friedrich Heiler es 1962 verließ, um im Alter an seine Heimatuniversität München zurückzukehren.

Dieser weiterwirkende Einfluß Rudolf Ottos besteht ganz unabhängig von der Frage, ob seine Kategorien ein echtes Verstehen fremder Religionen fördern. Daß diese Frage sehr unterschiedlich beantwortet wird, zeigen die Aufsätze von van der Leeuw einerseits und andererseits von Baetke und Clavier wie auch der Beitrag von Ugo Bianchi, der an Auseinandersetzungen auf dem Marburger

internationalen Religionshistoriker-Kongreß des Jahres 1960 anknüpft.

Das rechte „Verstehen" von Religionen steht im Mittelpunkt aller hier veröffentlichten Aufsätze. Die Ausführungen von Joachim Wach lassen ein wissenschaftlich wie persönlich engagiertes Ringen um dies Problem erkennen.

Nach dem zweiten Weltkrieg konzentrierten sich diese Fragestellungen in starkem Maße auf eine Klärung des Verhältnisses zwischen Religionsgeschichte und Religionsphänomenologie. Die Auseinandersetzung hierüber ist in vorderster Linie von Bleeker und Pettazzoni geführt worden und mit der Forderung Widengrens, Phänomene innerhalb ihrer eigenen Struktur in einer gegebenen Religion darzustellen (vgl. S. 268), im Grunde gelöst worden.

Geo Widengren kommt hier mit einem zweiten Aufsatz zu Worte, der die Kritik an evolutionistischen Religionstheorien beinhaltet. Dieser Beitrag dokumentiert einerseits eine Epoche der Religionswissenschaft, andererseits dürfte seine Lektüre, wie mir scheint, in manchen Fällen auch heute noch heilsam wirken.

Notwendig erscheint es auch, den Religionshistoriker —und nicht immer nur den Anfänger auf diesem Gebiet — auf die unabdingbare Erfordernis philologischer Fundierung seiner Arbeit hinzuweisen. Der strenge Philologe Kurt Latte, der seine Göttinger Vorlesungen zuweilen noch in lateinischer Sprache vortrug, schien hierfür der geeignetste zu sein.

Philologie ist — wie Archäologie, Psychologie, Soziologie und andere Disziplinen — aus Sicht und Zielsetzung des Religionshistorikers eine Hilfswissenschaft. Dies gilt auch für die Ethnologie, wenn deren Ergebnisse unter spezifisch religiöser Perspektive zur Geltung kommen sollen. Es ist daher dankbar zu begrüßen, daß diesem Bande ein Originalbeitrag von Åke Hultkrantz beigegeben werden konnte, der Aufgaben und Methoden der Religionsethnologie erhellt.

Wie es einer Besinnung des Verhältnisses zu ihren Hilfswissenschaften bedarf, so auch, um des Selbstverständnisses der Religionswissenschaft willen, einer solchen über ihre Stellung zur Theologie. Die Beziehungen, die zwischen Religions- und Missionswissenschaft bestehen, sind öfters hervorgehoben worden; Steffes tut es hier von

einem einseitig betonten und in dieser Weise überholten konfessionellen Standpunkt aus. Marcel Simon vertieft das Problem wesentlich mit seinen methodologischen Überlegungen zur Kirche- und Religionsgeschichte. Der Beitrag von Carl-Martin Edsman, der disziplingeschichtlich aufschlußreich ist, geht von der heutigen schwedischen Situation aus, die schon allein deshalb allgemeines Interesse beansprucht, weil sie im Prinzip keineswegs mehr auf Schweden begrenzt ist.

Das sukzessive Bewußtwerden des religiösen Pluralismus einerseits, der einen Welt, in der wir leben, andererseits, hat die ganz neue Fragestellung nach praktischen Aufgaben der Religionswissenschaft hervorgerufen. Sie betreffen einmal, wie dies Frick ausführt, das Problem der Auseinandersetzung aller Religionen mit Modernismus und Säkularismus. Zum anderen handelt es sich um Toleranz und irenische Haltung der Religionen untereinander. Werblowsky spricht hier dem Religionshistoriker nur indirekte Einflußmöglichkeiten zu, während Benz zu einer optimistischeren Sicht gelangt, die er stützt auf den Vergleich mit den anfangs großen, dann aber allmählich abgebauten Schwierigkeiten der ökumenischen Bewegung der christlichen Kirchen.

Günter Lanczkowski

Archiv für Religionswissenschaft 1, 1898, S. 9—42.

WAS IST RELIGIONSWISSENSCHAFT?

Ein Beitrag zur Methodik der historischen Religionsforschung

Von EDMUND HARDY

Der Begriff „Religionswissenschaft" ist von verschiedenen verschieden gefaßt worden. Manche vermeiden geradezu dieses Wort und vertreten die Ansicht, daß nur die Bezeichnung „Religionsgeschichte" zulässig sei. Sofern es sich dabei nicht um einen Streit um Worte handelt, vielmehr ein prinzipieller Standpunkt sich geltend macht, kann eine Prüfung der Gründe, auf die man sich dafür beruft, uns nicht erspart bleiben.

Ausdrücke wie Religionswissenschaft und Religionsgeschichte sind an und für sich ebenso konventionell, wie Sprachwissenschaft und Sprachgeschichte. Gründe gibt es, die den einen und Gründe, die den andern Ausdruck empfehlen. Welchen ein größeres Gewicht beizumessen sei, darüber wird bis zu einem gewissen Grade immer das subjektive Ermessen des einzelnen entscheiden. Wer sich davon überzeugt hält, daß die Religion nur aus der geschichtlichen Entwicklung, die sie durchlebt hat, erkannt werde, dürfte von vornherein geneigt sein, für seine Forschungen den Namen „Religionsgeschichte" zu gebrauchen. Wer im Gegenteil aus der Vergleichung möglichst vieler, auch unverwandter Religionen wichtige Aufschlüsse über das allgemeine Wesen der Religion und die Bedeutung einer jeden Erscheinungsform zu gewinnen hofft, wird sich lieber an die Bezeichnung „Religionswissenschaft" halten. Behält man im Auge, daß weder das eine noch das andere Verfahren allein berechtigt ist, und will man durch die Bevorzugung des einen vor dem andern nicht einer unfruchtbaren Isolierung der religionsgeschichtlichen und religionswissenschaftlichen Studien das Wort reden, so können wir in der Teilung der Arbeitsfelder keinen Nachteil für das Ganze der Erkenntnis erblicken. Nur die Ten-

denz, Religionsgeschichte und Religionswissenschaft voneinander zu trennen, würde von schlimmen Folgen für beide Teile sein. [1]

Von prinzipieller Bedeutung wird die Wahl des einen oder des andern Terminus erst da, wo man durch den einen dasjenige bestreiten möchte, was der andere zugibt, oder umgekehrt. Alsdann sind „Religionswissenschaft" und „Religionsgeschichte" nicht länger bloß konventionelle Bezeichnungen, man denkt dann auch nicht mehr an eine Gleichberechtigung beider, sondern wir haben es mit Losungsworten für einander bekämpfende Parteien zu tun, die in der Wissenschaft keinerlei Berechtigung haben.

In der Regel aber sind solche neben der Wissenschaft herlaufende

[1] Der erste, der den Ausdruck „Religionswissenschaft" oder „Vergleichende Religionswissenschaft" mit dem Bewußtsein angewendet hat, daß ihm ein Gegenstand entspreche, den weder die Theologie noch die Religionsphilosophie in Beschlag genommen haben, ist F. Max Müller gewesen in der 1867 erschienenen Vorrede zum 1. Band seiner ›Chips from a German Workshop‹ (deutsch u. d. T. Essay's I. Bd. S. IX). In seinem 1870 geschriebenen Essay ›Über falsche Analogien in der vergleichenden Theologie‹ bediente er sich nochmals der herkömmlichen Ausdrucksweise. Von da an aber, auch schon in den im nämlichen Jahre, als jener Essay geschrieben wurde, an der Royal Institution zu London gehaltenen und nachher als ›Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft‹ erschienenen Vorlesungen findet sich bei ihm stets (auch seine ›Natürliche Religion‹ S. 44 ist keine Ausnahme) die zuvor erwähnte Bezeichnung. Dieselbe hat sich in Deutschland, England und Amerika eingebürgert, während sich in Frankreich, Belgien und Holland „Religionsgeschichte" behauptet. Die Mehrheit der Religionsforscher streben in der Sache natürlich dasselbe an. Bei einzelnen verbindet sich mit der von ihnen gewählten Bezeichnung wohl auch die Absicht, im einen Falle das Arbeitsfeld schärfer abzugrenzen und im andern das methodische Verfahren auf eine Stufe mit dem in den übrigen Wissenschaften gehandhabten zu stellen. Dabei wird jedoch einerseits oft vergessen, daß jede Begrenzung der wissenschaftlichen Forschungsarbeit lediglich Zweckmäßigkeitsgründen entspringt, und anderseits nicht selten ein Ideal ausgedacht, von welchem die Wirklichkeit jetzt noch weit entfernt ist. Auf diese Weise spitzen sich Unterschiede, die anfangs rein nebensächliche waren, im weiteren Verlaufe zu Gegensätzen zu, aus deren Verschärfung die Wissenschaft als solche niemals Gewinn zieht.

Anschauungen ein Zeichen dafür, daß man sich über die Anforderungen nicht klar ist, die an eine Wissenschaft zu stellen sind, sei es in Hinsicht auf die Fundamentierung oder die Untersuchungsmethoden, sei es in Hinsicht auf beides.

Nun sollte zunächst, was die Grundlagen angeht, auf denen sich der Bau unserer Wissenschaft erhebt, ihr empirischer Charakter unbedingt feststehen. Alles, was nicht Erfahrungstatsache ist, und als solche nicht entweder überliefert oder aus überlieferten Tatsachen erschlossen ist, existiert nicht für uns und kann folglich auch keine Farbe für das Gemälde abgeben, das wir vom Religionsleben im allgemeinen und besonderen zu entwerfen haben. Würde es aber nur einfach darauf ankommen, an der Hand der Quellen die Einzelheiten zu bestimmen, ohne Rücksicht auf ihre geschichtlichen Beziehungen zueinander, so wäre nicht sowohl „Religionsgeschichte", als vielmehr „Religionsbeschreibung" die richtige Bezeichnung. In der Tat wollen einige die wissenschaftliche Betrachtung der Religionen in deskriptive Hierographie aufgehen lassen. Wir halten dies für ein Ding der Unmöglichkeit. Und sollte auch der eine oder der andere Religionsforscher es über sich bringen, uns eine genaue Beschreibung des einzelnen zu geben, und von der erklärenden Verknüpfung desselben grundsätzlich (nicht etwa bloß der Arbeitsteilung wegen) Abstand nehmen, so wäre nach unserem Dafürhalten dies ein viel zu teurer Preis für das zu erstehende Gut einer „konstruktionsfreien" Darstellung der religiösen Tatsachen. Keine Wissenschaft darf sich so die Hände binden lassen, da das Ziel einer jeden eine möglichst vollständige Erkenntnis ihres Gegenstandes sein muß. Dazu gehört nun aber eine treue Schilderung des ganzen Prozesses der geschichtlichen Entwicklung, und zu dem Ende sind die zu konstatierenden Einzelheiten nicht nur in ihrer zeitlichen Aufeinanderfolge zu begreifen, sondern außerdem auch in einen Ursachenzusammenhang zu bringen. Ja, man wird sogar nicht einmal darauf verzichten dürfen, die den äußeren Vorgängen korrespondierenden inneren aufzudecken, von denen sich diejenigen, die sie unmittelbar erleben, selbst keine Rechenschaft geben, oder die sie in der nachherigen Reflexion darauf meistens unrichtig interpretieren. Bei allen diesen Aufgaben greifen wir über die Beschreibung hinaus und machen Gebrauch von einem Ver-

fahren, welches in der Methodenlehre „konstruktive Synthese" heißt.

Den Vertretern der soeben dargelegten Ansicht stimmen wir also zwar in *dem* Punkte unbedenklich bei, daß die Konstatierung der Tatsachen die erste Pflicht des Religionsforschers ist. Deswegen brauchen wir aber nicht auch darin mit ihnen einverstanden zu sein, daß mit dem historischen Aufbau und der Deutung der Tatsachen der Anfang erst zu machen sei, nachdem man alle Tatsachen ans Licht gezogen und jeden Zweifel über dieselben beseitigt habe. Ganz unwillkürlich verbindet sich mit der kritischen Feststellung des Tatsächlichen auch die Gliederung desselben. Die verschiedenen Tatsachengruppen nehmen weiterhin sofort die Gestalt von zum Teil parallellaufenden Reihen an, und es würde eine unnatürliche Selbstverleugnung erfordern, diese Reihen nicht untereinander oder doch wenigstens ihre einzelnen Glieder zueinander in jene Beziehung zu bringen, die wir Geschichte nennen. Was demnach in der Erfahrung zusammengehört, soll man auch in der Untersuchung nicht voneinander trennen.

Je weniger Zugeständnisse freilich der aufstrebenden Religionsforschung gemacht werden, in um so weitere Ferne scheint ihre Anerkennung als eine selbständige Wissenschaft neben der der Sprache, des Rechtes usw. zu rücken. So hüllt sich in das angebliche Unvermögen, auf ihrem Gebiete analog das nämliche zu leisten, was andere Wissenschaften bereits zustande gebracht haben, eigentlich das Verbot ein, die Religion zum Gegenstand einer wissenschaftlichen Erkenntnis zu machen. Es soll mit Bezug auf sie nur eine Beschreibung, aber keine Erklärung geben. Was heißt dies anders, als die Religionsforschung vor einer Grenze haltmachen zu lassen, jenseits welcher sie gerade anfangen würde, einen höheren Reiz auszuüben? Man merkt also entweder den Widerspruch nicht, wenn man fordert, daß die religiösen Tatsachen einzig und allein beschrieben werden, oder man hat stillschweigend den Wunsch, die Religion vor Profanierung zu schützen, als ob die Anwendung der sonst üblichen Forschungsmethoden auf die religiösen Tatsachen sie entweihen würde. Auch wir geben uns natürlich keinen Illusionen hin über den augenblicklichen Stand der Forschung. Wir können aber dennoch nicht einsehen, warum hier mit einem andern Maße

gemessen werden soll als beispielsweise in der Sprachforschung, in welcher schon bei der Beschreibung der Tatsachen genug Momente von nicht rein beschreibender Art Berücksichtigung fanden, während sie noch lange nicht ihre gegenwärtige Vollkommenheit erreicht hatte. Andererseits vermögen wir auch jene Besorgnis vor einer Profanation nicht zu teilen und würden, selbst wenn besorgniserweckende Anzeichen vorhanden wären oder weil sie nach dem Urteil einzelner wirklich vorhanden sind, daraus keinen Einwand gegen die Pflege von Studien herleiten, die sich auf Tatsachen stützen und nur mit ihrer Hilfe die verborgenen Grundlagen derselben zu entdecken suchen.

Als ungenügend und sich selbst widersprechend mußten wir eine Aufgabestellung erklären, bei welcher nur die Beschreibung der einzelnen Religionen zur Geltung kommt, hingegen die eigentliche Geschichte, der Entwicklungsprozeß vernachlässigt wird. Immerhin hat die Spezialisierung, wie sie hier gefordert wird, ihre großen Vorzüge vor dem andern Extrem, wobei man sich anheischig macht, von allem etwas zu wissen, aber nirgends genügend Bescheid weiß. Scheinbar universalistisch, ist ein solches Verfahren in Wahrheit die größte Oberflächlichkeit, und verglichen mit ihm gewährt die auf einen engen Kreis von Tatsachen beschränkte Beobachtung weit eher einen Einblick in die treibenden Kräfte der Religion. Im Spezialisieren ruht sonder Zweifel die Stärke dieser wie jeder Erkenntnis. Allein es ist zu unterscheiden zwischen der dem einzelnen Forscher und der der Forschung zu stellenden Aufgabe. Für jenen kann das Platonische εἷς ἕν κατὰ φύσιν auch heute kaum durch eine bessere Maxime ersetzt werden, und es entspringen aus der Verteilung der Aufgaben innerhalb eines und desselben Arbeitsgebietes ganz unberechenbare Vorteile sowohl für die einzelnen Arbeiter als auch für die zu leistende Arbeit im kleinen wie im großen. Im Forschungsobjekt selbst aber, sofern wir darunter das Ziel verstehen, dem die Forschung zusteuert, ganz abgesehen von den Wegen, die dahin führen, geht es nicht an, zu trennen, was durch die Natur der Sache und vermöge der zu fördernden Erkenntnis zusammengehört. Keineswegs soll dies jedoch soviel heißen, als daß alles zumal die nämliche Bedeutung für die Erkenntnis habe, oder daß, was daran für uns am unentbehrlichsten ist, auch

an sich das Wertvollste sei. Wir halten die geschichtliche Erkenntnis der Religion eines einzelnen Volkes, sei sie aus literarischen Quellen oder andern, mit oder ohne Anschauung ihrer in die Außenwelt tretenden Formen zu gewinnen, unstreitig für die Voraussetzung, unter der an eine Erweiterung derselben gedacht werden kann. Allein es kommt uns dabei durchaus nicht in den Sinn, das Unentbehrliche zum einzigen zu machen, über welches hinaus es für uns nichts weiter zu tun gibt.

Nicht unvermittelt aber, sondern durch eine Reihe von Zwischengliedern erhebt sich der Forschungstrieb vom Nächsten zum Fernsten. Einmal und zunächst steht nirgends die Religion isoliert für sich da. Sie ist vor allem mit der Gesamtkultur des betreffenden Volkes verbunden. Die Religionsgeschichte (diesen Namen in seiner ursprünglichen Bedeutung genommen) sollte sich daher stets an die Bedingungen erinnern, unter denen sie ihren Stoff, das Religionsleben eines Volkes, vorfindet, zumal wo aus Zweckmäßigkeitsgründen eine Isolierung ratsam erscheint. Eine solche *kann* demnach schon in Hinsicht auf die übrigen kulturellen Faktoren Platz greifen, zu denen die Religion in einem koordinierten Verhältnis steht, und *wird* es immer auf den ausgedehnteren Religionsgebieten, wo selbstredend auch alle übrigen Gebiete des kulturellen Lebens eine größere Ausdehnung haben. Noch mehr Entschuldigungsgründe scheint die Isolierung für sich zu haben, ohne darum weniger schädlich in ihren Folgen zu sein, wenn sie sich darauf beschränkt, die Religion aus dem Charakter des Volkes allein zu begreifen, wie sich derselbe zugleich auch in seiner Sprache, seinem Recht usw. zu erkennen gibt. Nun können wir allerdings nicht a priori wissen, ob ein Volk in seiner Religion und überhaupt in seiner Kultur Einwirkungen von seiten anderer Völker mit andersartiger Kultur und Religion an sich erfahren hat, und wenn sie auch für *eine* Seite des Kulturlebens erwiesen sind, so folgt daraus noch nicht die Abhängigkeit hinsichtlich der andern. Aber da wenigstens die Möglichkeit einer Beeinflussung nicht zu leugnen ist, so muß jeder einzelne Fall für sich untersucht werden. Der Historiker, welcher die Religion eines Volkes losgetrennt von der der benachbarten Völker betrachten will, läuft Gefahr, die geschichtlichen Züge selber zu verzerren, und somit wäre auch aus diesem Grunde der Spezialist

schlimm beraten, der glaubte, sich auf seinen unmittelbaren Untersuchungsgegenstand beschränken zu dürfen.

Die eine wie die andere der hier berührten Isolierungen bezieht sich auf die Erforschung der Religion eines Volkes als einer von andern Völker abgesonderten Einheit. Wer verbürgt uns aber, daß diese Einheit eine ursprüngliche ist? Könnte sie nicht auch aus einer früheren umfassenderen Einheit durch Spaltung hervorgegangen sein? Hier würde es demnach dem Zwecke des Erkennens selbst zuwiderlaufen, wollte man künstlich das Licht abwehren, das von jenem ungesonderten Religionszustande aus, ob auch noch so spärlich, sich über die Religion des einzelnen Volkes verbreitet.

Auch bei dieser Vergleichung bleiben, wie man sieht, die Verwandtschaftsgrenzen gewahrt. Warum dürfen nicht aber, natürlich immer unter Wahrung der Rechte einer jeden Religion, in ihren geschichtlichen und vorgeschichtlichen Zusammenhängen studiert und nie anders als im Hinblick auf diese aufgefaßt und beurteilt zu werden, auch unverwandte Religionen untereinander verglichen werden? Denn daß wir uns damit auf ein uferloses Meer ohne Steuer und Kompaß hinauswagen, leuchtet uns von vornherein nicht ein und soll das Gegenteil davon unten dargetan werden. Wir möchten hier nur Nachdruck darauf legen, daß es uns Pflicht der Forschung zu sein scheint, kein Mittel unversucht zu lassen, an dessen guten Gebrauch sich die Hoffnung auf eine gründliche Erkenntnis ihres Gegenstandes knüpft. Wenn darum das Wesen der Religion durch die Vergleichung unverwandter Religionen unserm Verständnis nur ein wenig näher gebracht wird, so verschmähen wir diese Hilfe nicht.

Um dieser über den Rahmen der geschichtlichen Betrachtung hinausfallenden Vergleichung willen, deren Ergebnisse sich mit Heranziehung psychologischer Beobachtungen vielleicht noch ergänzen lassen, wird man Anstoß nehmen, die Bezeichnung „Religionsgeschichte“ in einem also veränderten Sinne zu gebrauchen, vielmehr sich lieber dazu verstehen, den eine spezielle Färbung nicht mit sich führenden Namen „Religionswissenschaft“ für die Gesamtheit der Studien zu adoptieren, welche es mit den Religionen und der Religion zu tun haben. Eine Wissenschaft ist zweifelsohne auch die Geschichte, wenn sie in wissenschaftlichem Geiste und nach wissen-

schaftlicher Methode betrieben wird, aber nicht alles an der Wissenschaft ist Geschichte. Eine Kulturwissenschaft würde die Religionsgeschichte sein, wofern sie dem Ideale entspricht, das wir uns von ihr bilden. Und während dieses Ideal den Spezialbetrieb fordert, zeigt es zu gleicher Zeit dem Forscher die allgemeinen Zusammenhänge und lehrt ihn so schon von der geschichtlichen Seite aus einen Standpunkt gewinnen, auf dem es ihm nicht mehr schwerfällt, an eine allgemeine Religionsgeschichte zu glauben, das treue Korrelat einer dieser selbst übergeordneten allgemeinen Kulturgeschichte. Zwischen dem Allgemeinen im historischen und dem Allgemeinen im komparativen Sinne liegt aber kein Abgrund. Schon methodologisch sind sie verbunden, sahen wir doch, daß auch in der Religionsgeschichte als solcher eine vergleichende Tätigkeit sich an der Lösung einzelner Aufgaben erfolgreich beteiligen kann. In der Sache selbst also ist es nicht ein Verschiedenes, sondern ein und dasselbe, das das eine Mal mehr in Hinsicht auf seine Entstehungsbedingungen und sein Verhältnis zu zeitlich und räumlich mitwirkenden Faktoren und das andere Mal mehr in Hinsicht auf seine Merkmale und Erscheinungsformen untersucht wird. Ob wir die letztere Art wissenschaftlicher Tätigkeit oder richtiger die Summe von Tätigkeiten, die mit den ersteren verbunden ein sich mehr und mehr vollendendes Ganzes wissenschaftlicher Religionskenntnisse bilden, einer allgemeinen Kulturwissenschaft zu subsumieren haben oder anders, wird hauptsächlich von zwei Erwägungen abhängen.

Zunächst davon, welche Ausdehnung wir dem Begriffe Kultur verleihen. Die Anfänge der Kultur verlieren sich in unergründliches Dunkel, und nirgends sind wir imstande, eine scharfe Grenze zu ziehen zwischen Naturleben und Kulturleben, Naturgemeinschaft und Kulturgemeinschaft, da letztere nur ein höheres Maß von Lebensfürsorge und entsprechender Gesittung bedeutet. Dennoch ist der Unterschied ein tatsächlicher. Soll nun die Religionsforschung alles, was jenseits der Grenze liegt, die in kaum definierbarer Weise Kulturlosigkeit von Kultur scheidet, ignorieren? Oder würde sie nicht umgekehrt gerade infolge der Schwierigkeit, diese Grenze deutlich zu unterscheiden, leicht auch solches übersehen, was faktisch ein Kulturprodukt ist? Nachdem aber die Ethnologie uns mit Volksstämmen bekannt gemacht hat, die, relativ genommen, auf

der Naturstufe stehen, wäre es da nicht einseitige Übertreibung, eine Überschätzung des Geschichtlichen um des Geschichtlichen willen, dem Religionsforscher daraus einen Vorwurf unwissenschaftlichen Tuns zu machen, wenn er den einem solchen Stamme eigentümlichen religiösen Anschauungen und Bräuchen Beachtung schenkt? Niemand kann beweisen, daß sie etwa ihrer Roheit wegen eines ernsten Studiums unwert seien, oder wegen der Unmöglichkeit einer eigentlich geschichtlichen Behandlung sich auch der wissenschaftlichen entziehen.

Bietet sich auf Grund dieser Erwägung uns noch nicht eine sachgemäße Anordnung dar, da es einer solchen offenbar widerstreben würde, die Religionswissenschaft der Ethnologie und mit dieser der Anthropologie unterzuordnen, so verhilft uns dazu eher eine weitere Erwägung. Diese geht davon aus, daß die Religionswissenschaft, mag sie rein historisch verfahren oder sich der entgegengesetzten Seite, der Betrachtung von Eigenschaften und Zuständen zuwenden, mag sie in geschichtlichen oder ethnologischen Bahnen sich bewegen, auf die Dienstleistungen der Psychologie angewiesen ist. Zwar nicht schon beim Sammeln der Tatsachen, worin wir bloß eine vorbereitende Tätigkeit zu erblicken haben, tritt die Religionswissenschaft in dieses Abhängigkeitsverhältnis, wohl aber, sobald sie dazu übergeht, die Tatsachen zu interpretieren. Daß ihrerseits auch die Psychologie religionswissenschaftliche Tatsachen zur Erweiterung ihres Gebietes verwertet, daß also in Wahrheit beide Disziplinen in Wechselwirkung zueinander stehen, braucht uns hier nicht weiter zu bekümmern. Es genügt, an die grundlegende Bedeutung der Psychologie für die Religionswissenschaft zu erinnern, um damit zugleich für die letztere eine sachgemäße Subsumtion zu finden. Verdient nämlich die Psychologie, weil ihr Gegenstand Geistesvorgänge sind, die sie ohne jede Rücksicht auf ihre Anwendung in den speziellen Gebieten des geistigen Lebens betrachtet, den Namen allgemeine Geisteswissenschaft, so ist die Religionswissenschaft aus dem eben angeführten Grunde eine der speziellen Geisteswissenschaften. Sie gehört zu den Erfahrungswissenschaften des Geistes und gesellt sich hier zu den historischen Disziplinen. Denn auch diejenigen Tatsachen, kraft deren man geneigt sein dürfte, sie zur Ethnologie in Beziehung zu setzen, sind

mit den historischen Tatsachen verbunden und weisen zu deutlich auf eine Entwicklung hin, aus der sie selbst hervorgegangen oder in die sie als bestimmende Faktoren eingegangen sind, als daß es angezeigt erschiene, diese Verbindung zu lösen.

Wie bei den übrigen Geisteswissenschaften, welche entweder die Geistesvorgänge als solche, oder die verschiedenen Geisteserzeugnisse zum Gegenstand haben, so bildet auch bei der Religionswissenschaft das erfahrungsmäßig Gegebene den Ausgangspunkt der Untersuchung. Sie betrachtet dasselbe aber nicht sowohl von seiner subjektiven als von seiner objektiven Seite. Nicht die Religion im Sinne einer problematischen Anlage, auch nicht als eine Summe rein psychischer und darum bloß individueller Erfahrungstatsachen, sondern die Religion im Sinne eines in die Außenwelt tretenden geistigen Faktums nimmt ihr Interesse in Anspruch. Unserer Auffassung zufolge, die durch die empirische Tendenz der Religionswissenschaft geboten erscheint, ist „Religion" der Ausdruck für eine Klasse von Erfahrungstatsachen. Religion bezeichnet einen Allgemeinbegriff, der sich immer auf Erfahrungen bezieht. In der Erfahrung gibt es für uns nur Religionen, und zwar strenggenommen ebenso viele, als es religionsfähige Individuen gibt, obschon unsere wie jede Wissenschaft von dieser Tatsache nur einen beschränkten Gebrauch machen kann. Der Klassenbegriff Religion empfängt seinen Inhalt erst durch die Arbeit des Denkens, das Wesen der Religion begrifflich zu bestimmen, was selbst wieder nicht ohne genaue Beobachtung des Tatsächlichen möglich ist. Nichts wäre daher schädlicher für das Erkennen, als die erste beste Abstraktion durch eine Definition festlegen zu wollen, zu der ein flüchtiger Blick auf die geschichtlich entstandenen Religionen und der eine oder andere psychologische Gemeinplatz ein Recht zu verleihen schiene. Die Gefahr aber, in den Tatsachen selber fehlzugreifen, Religionsmaterialien zu übersehen oder solche von nichtreligiöser Beschaffenheit für religiöse zu nehmen, ist eine bloß fingierte. Und falls sie wirklich vorhanden, könnte dann eine Definition, eine bloße Formel in der Praxis vor Schaden bewahren? Alles zur Inangriffnahme der Arbeit absolut Unentbehrliche besitzt derjenige, der überhaupt imstande ist, wissenschaftliche Beobachtungen anzustellen, teils in den allen zugänglichen Erfahrungen, von denen die religiösen aus-

zunehmen wir keinen Grund haben, teils in den allgemeinen, überall gleichen Grundsätzen, nach denen Tatsachen zu konstatieren sind.

Die religionswissenschaftlichen Aufgaben liegen also in einer und derselben Richtung mit denen der übrigen Geisteswissenschaften. Es kann daher das in der Religionswissenschaft einzuschlagende Verfahren von der sonst üblichen Methode nicht wesentlich verschieden sein. Wohl aber wird, den besonderen Aufgaben entsprechend, welche die Religionswissenschaft zu lösen hat, irgendein besonderes Hilfsverfahren, wie z. B. die Vergleichung, auf dem einen Gebiete mehr und auf dem anderen weniger zur Verwendung kommen.

I

Von den Vorgängen, auf welche die Religionsgeschichte im engeren Sinne ihr Augenmerk richtet, stehen nicht alle sich vollkommen gleich gegenüber. Während viele regelmäßig zu bestimmten Zeiten oder aus bestimmten Anlässen wiederkehren, treten andere nur selten und vereinzelt auf. Erstere nennen wir, wenn sie bei Individuen vorkommen, die durch Verkehrsgemeinschaft eine Übereinstimmung in der Art, ihre inneren Zustände nach außen kundzugeben, erworben haben, Gebräuche. Die religiösen Gebräuche unterscheiden wir nach dem Umfang der sie bedingenden Gemeinschaft in solche, die dem Volke, und in solche, die einer einzelnen Berufsklasse (Priester u. dgl.) angehören, wiewohl die letzteren auch von Außenstehenden rezipiert werden können. Bei diesen herrscht das Vorschriftsmäßige oder Statutarische, bei jenen das Gewohnheitsmäßige vor. In den Bereich der historischen Forschung aber fallen die religiösen Gebräuche an sich schon und auch insofern, als sie innerhalb des Grundtypus Veränderungen ausgesetzt sind. Die Religionsgeschichte geht jedoch nicht in der Untersuchung von Gebräuchen auf. Fürs erste, weil nicht bloß die äußeren Erscheinungsformen bestimmter Vorstellungen, Gefühle, Wünsche usw. Beachtung verdienen, sondern auch die inneren Zustände, mögen diese nun der Verkörperung in dem, was wir Gebrauch nennen, nicht oder nur zum Teil entbehren können. Es würden die religiösen Gebräuche anderer für uns ein unbekanntes Etwas sein,

wenn wir nicht wenigstens durch Analogieschlüsse uns in die Funktionierung der Vorstellungen, die sie zum Ausdruck bringen, hineinzuversetzen vermöchten. Daß diese Einsicht aber auf keinen Fall durch allgemeine Begriffsschematen erworben werden kann, versteht sich von selbst. Ein weiterer Grund, warum die Religionsgeschichte außerdem noch andere Vorgänge zu beachten hat, ergibt sich aus der Wahrnehmung, daß ins religiöse Leben ähnlich wie ins politische bedeutende Persönlichkeiten oder gleichwertige Körperschaften (Priestergenossenschaften, Theologenschulen usw.) oft in einer bestimmenden Weise eingreifen, so daß ihnen gegenüber die nur durch ihre regelmäßige Wiederkehr wirkenden Vorgänge an Bedeutung verlieren. Ob aber die Tatsachen und Begebenheiten gleichsam losgelöst vom Individuum erscheinen, das dabei nur mit vielen andern zusammen handelt, oder erst durch die Persönlichkeit ihren Charakter empfangen: oberster Grundsatz für den Religionsforscher ist, nicht an sämtlichen, sondern nur an den historisch bedeutenden Tatsachen Anteil zu nehmen. Mit einer *Auswahl* des für den geschichtlichen Entwicklungsgang Wertvollen aus dem ihr zu Gebote stehenden Material hat demnach die Religionsgeschichte zu beginnen.

Das religionsgeschichtliche Material reicht selbst hinwieder soweit, als die Überlieferung reicht, welche uns vom Vergangenen Kunde bringt. An dem Punkte, wo die Überlieferung abbricht, hört *für uns* die Geschichte auf. Was über diese Grenze hinausliegt, und wer wollte behaupten, daß erst mit der Überlieferung die Geschichte beginnt? — hat eben darum, weil wir davon nichts erfahren, auch keinen *geschichtlichen* Wert. Jenseits des Terminus, von dem aus es an sich gestattet wäre, die Geschichte zu datieren, und den wir mit dem Beginn der Tradition zusammenfallen lassen, verlieren wir uns in die prähistorischen Zeiten. Das Material, welches diese für die Religionsforschung liefern, muß daher vom eigentlich religionsgeschichtlichen unterschieden werden.

Aber auch die Überlieferung darf man erst von der Zeit an als vollgewichtigen Zeugen für die Vergangenheit ansehen, da ihr eine literarische Fixierung zuteil geworden. Wie hoch man nun auch den Gebrauch der Schrift ansetzen mag, so fällt es doch immer der mündlichen Überlieferung anheim, ein großes Feld im geschicht-

lichen Bilde auszufüllen. Es ist aber die Verwendung der Schrift zu religiösen Zwecken, um die bis dahin noch mehr oder weniger regellosen Gebräuche und die diesen zugrunde liegenden Vorstellungen in einer systematischen Ordnung festzulegen und mit autoritativer Geltung auszustatten, nicht einmal die früheste; und die religiösen Formeln, Lieder, Vorschriften usw., welche erst mündlich, dann schriftlich überliefert werden, machen zwar die religiöse Literatur aus, enthalten aber, je höher wir in die Vergangenheit hinaufsteigen, um so seltener eine Erinnerung an religionsgeschichtliche Fakta.

Vermittels der spärlichen und oft genug entstellten Überlieferungen aus den ältesten Zeiten, die uns Denkmäler religiöser Art hinterlassen haben, die historisch bedeutenden Tatsachen auszuwählen, kommt darum der Aufgabe gleich, an die Überlieferungen selbst die Sonde der Kritik anzulegen. Denn nur was dieser standhält, wird als historisch bedeutend zu betrachten sein, und da ohnehin verschwindend wenige wahrhaft historische Tatsachen übrig bleiben, so dürfen uns diese samt und sonders als wissenswert erscheinen. Mit der Vermehrung zuverlässigen Materials verändert sich auch die Stellung des Historikers seinem Material gegenüber, und es wäre gewiß zweckwidrig, wollte er alles Tatsächliche auch als ein historisch Merkwürdiges behandeln.

Nächst dieser vom richtigen historischen Sinn geleiteten und sich stets über die Gründe Rechenschaft gebenden Auswahl der wirklich wertvollen Tatsachen aus der Gesamtheit der überlieferten kommt es darauf an, dieselben möglichst genauso, wie sie sich ursprünglich zueinander verhielten, zur Darstellung zu bringen. Es hat darum der Religionshistoriker die Tatsachen nach ihren inneren oder äußeren Beziehungen zu ordnen, damit der Zusammenhang der religionsgeschichtlichen Entwicklung selbst hierdurch deutlich erkannt werde, und die Hauptfaktoren im historischen Werdeprozeß, den er dem Verständnis näherrücken will, durch eine sorgfältige *Analyse* zu ermitteln. Bei der Lösung dieser Aufgabe hat er natürlich keine Hilfe von jenen zu erwarten, die einst Zeugen dieses Bildungsprozesses waren. Denn wo immer man von der Überlieferung einzelner Urkunden dazu überging, die in denselben berichteten Taten in ein Gesamtbild zu verarbeiten, lag ursprünglich die Absicht zugrunde, durch diese Taten den Ruhm des einen oder andern Helden

oder seines Geschlechtes zu verkünden. Von der Religionsgeschichte indes, außer wo sich, wie teilweise bei den Ägyptern, Israeliten und Indern, eine offizielle Priestergeschichte an sie anlehnte, gehört verhältnismäßig wenig in das Kapitel der Ruhmestaten der Menschen. Gleich der Sprache, die, gesprochen, lebt, und die stirbt, wenn sie aufhört gesprochen zu werden, war auch die Religion, solange als sie geübt wurde, ein Hohes und Höchstes für den Menschen, und nur selten bot sich eine Veranlassung dar, die Vorgänge, aus denen sie herangewachsen, sich im Nachdenken nochmals zu vergegenwärtigen, oder andern Auskunft über sie zu geben, und noch weniger, sich um ihre Vergangenheit zu bekümmern. Und selbst da, wo solches geschah, begnügte man sich mit dem Hervorheben einzelner Fakta, wohingegen man der Hauptsache, der inneren Entwicklung, keine Beachtung schenkte.

Soll nun die Religionsgeschichte, ungeachtet der nach Menge und Beschaffenheit durchaus fragmentarischen Quellen, im Geiste der modernen Forschung mit Aussicht auf Erfolg in Angriff genommen werden, so setzt dies zunächst die Verzichtleistung auf alle irgendwie beschaffenen Hoffnungen und Wünsche voraus, damit in keiner Weise den Tatbeständen als solchen Gewalt angetan werde. Nicht einmal darf der Glaube bestehen, daß die Religion oder eine so oder anders geartete Religion außerhalb des abstrahierenden und isolierenden Denkens einen Anspruch auf reale Existenz habe. Es existieren in Wirklichkeit nur die konkreten religiösen Tatsachen, und auch diese nur in und mit den Individuen, welche der Möglichkeiten unbegrenzt viele besitzen, sich, den ins Unbegrenzte variierten Lebensbedingungen entsprechend, im Verkehr untereinander und mit der sie umgebenden physischen Außenwelt zu verändern. Sooft man daher einem religiösen Faktum, einem Vorgang im religionsgeschichtlichen Leben gegenübersteht, hat man sich daran zu erinnern, daß nie und nimmer dieser *Vorgang* für sich genommen, sondern daß vermöge seiner das menschliche *Individuum* mit andern ähnlichen oder unähnlichen Vorgängen, für welche wir, soweit sie sich auf Bewußtseinstatsachen reduzieren lassen, gleichfalls menschliche Individuen, und soweit dies nicht der Fall ist, die unbewußte Außenwelt vorauszusetzen haben, in räumlichem und zeitlichem oder auch in ursächlichem Zusammenhang steht. Deswegen aber

braucht dies noch nicht jedesmal in der Darstellung ausdrücklich hervorgehoben zu werden. Vielmehr genügt es, daß die Grundauffassung das realistische Gepräge bewahre. Dann wird, auch ohne daß jedes Wort auf die Goldwaage gelegt wird, sein wahrer Sinn sich eo ipso jedem unschwer verraten.

Es kann ferner die Religionsgeschichte, um das wirkliche Geschehen nicht mit einem bloß vermeintlichen zu vertauschen, nicht genug auf der Hut sein vor der Gefahr, ein falsches Erklärungsprinzip zu gebrauchen oder von einem richtigen einen falschen Gebrauch zu machen. Ein falsches Erklärungsprinzip bildet die Annahme einer urmenschlichen Periode der Religionsbildung, woraus diejenigen Übereinstimmungen in den Religionen hergeleitet werden, die Völker ohne nachweisbaren *ursprachlichen* Zusammenhang bewahrt haben. Denn für derartige Übereinstimmungen wird man die Erklärung doch nie in dieser fiktiven Annahme, sondern nur in einer solchen finden, für welche die uns bekannte historische Zeit die empirischen Daten liefert. Einen falschen Gebrauch macht der Übereifer besonders gern von dem genealogischen Erklärungsprinzip, das, von einem Nachbargebiet (der Sprache) herübergenommen, wo man es, selbstredend auch nur innerhalb gewisser Grenzen, mit Nutzen angewendet hat, nicht selten grundverschiedenen Verhältnissen angepaßt wurde.

Hingegen soll unter keinen Umständen der Ergänzung des Gegebenen durch *Schlußfolgerungen* eine Schranke gezogen werden. Denn ohne das Hinzudenken eines nicht unmittelbar Gegebenen zu einem Gegebenen als seiner Ursache oder Wirkung wäre nie ein Kausalzusammenhang herzustellen, und doch besteht hierin das Wesen der historischen Betrachtungsweise. Von der einfachsten, sich wie unbewußt vollziehenden Konstruktion, die uns hilft, einen überlieferten Vorgang als historisches Faktum anzuerkennen, bis zu der komplizierten Aufgabe, einen solchen Vorgang in das Ganze, dem er zugehört, einzuordnen und herauszufinden, welche allgemeine Anschauungen (und Gebräuche) ihn bedingt oder umgekehrt durch ihn mit der Zeit eine Veränderung erfahren haben, beruht alles auf solchen Schlußfolgerungen. Damit aber diese Verbindung einer Tatsache mit einer andern (konstruktive Synthese) zu einem Kausalzusammenhang nicht in rein beliebige Kombinationen aus-

arte, sind zuvor alle Möglichkeiten durchzuprüfen, und erst nachdem man für jede derselben den Grad der Wahrscheinlichkeit bestimmt hat, wird man mit Sicherheit sagen können, warum von allen Annahmen nur *eine* zulässig sei. Lieber müßte man auf Herstellung eines Zusammenhanges, sosehr dieser ein Bedürfnis des Menschengeistes ist, verzichten, als auf mangelnde oder unzureichende Gründe hin einen solchen behaupten und den Glauben erwecken, es seien Gründe vorhanden, die gerade *eine* Annahme mit Ausschluß jeder andern empfehlen. Abgesehen nämlich davon, daß ein kausaler Zusammenhang zwischen den zu untersuchenden Tatsachen überhaupt fehlen, ihre Koexistenz also bloß zufällig sein kann, sind, auch wo eine Kausalverbindung besteht, an sich immer mehrere Weisen der Verknüpfung denkbar und so lange gleichberechtigt, als es nicht gelungen ist, sämtliche bis auf eine als unverträglich mit andern Tatsachen zu beseitigen oder wenigstens für eine einzige eine überwiegende Wahrscheinlichkeit zu konstatieren. Mit der Möglichkeit eines bloß zufälligen Zusammentreffens haben wir also bis zum Beweis des Gegenteils bei allen Übereinstimmungen zu rechnen, die wir durch Vergleichung von Glaubens- und Kultusgegenständen, Vorstellungen, Gebräuchen usw. leicht konstatieren können. Das weite Gebiet der über die Erde verbreiteten, den verschiedensten Völkern gemeinsamen Anschauungen und Bräuche liefert uns nicht den geringsten Anhaltspunkt zum Nachweis eines historischen Zusammenhanges. Denn unter gleichen oder analogen Lebensbedingungen kommen auch bei Menschen und Völkern, die in gar keinem Verkehr zueinander stehen, gleiche oder analoge Erscheinungen zum Vorschein. Der aufmerksamen, jede dieser Erscheinungen im Verhältnis zum Ganzen, dem sie zugehört, begreifenden Betrachtung werden natürlich die zahlreichen Abweichungen im Kleinen bei aller Übereinstimmung im Großen nicht entgehen, aber diese selbst bestehen darum doch lediglich nebeneinander, ohne daß die eine Tatsache Ursache der andern ist oder beide eine gemeinsame Ursache haben. Außerdem gibt es auch genug Übereinstimmungen, für die zwar ein Kausalzusammenhang anzunehmen ist, wo wir uns aber hüten müssen, die gefundene Ursache für die allein bedingende zu halten. Wenn z. B. die religiösen Vorstellungen und Gebräuche eines Volkes mit denen eines andern eine

analoge Entwicklung aufweisen, und nachweisbar das eine Volk das andere oder ein drittes sie beide beeinflußt hat, so ist damit noch nicht gesagt, daß nun auch sämtliche Übereinstimmungen im religionsgeschichtlichen Leben der beiden Völker auf gegenseitige oder die von einem dritten Volk ausgehende Beeinflussung zurückzuführen sind.

Indessen bedarf es für jeden einzelnen Fall einer besonderen Untersuchung, indem beim einen Umstände hinzutreten können, die beim andern fehlen, und hier die Annahme eines Kausalzusammenhanges begünstigen, während sie ihn dort verbieten. Für alle Fälle aber und in allen bis zur Ermittelung ihres vollständigen Inhaltes bedienen wir uns der *Vergleichung.* Die Religionsgeschichte speziell macht von ihr Gebrauch einmal da, wo innerhalb eines Volksganzen Übereinstimmungen in dieser oder jener Betätigung religiöser Vorstellungen, Wünsche, Hoffnungen u. dgl. zu beobachten sind. Zugleich mit der Feststellung des Tatsächlichen als solchen hat die Vergleichung hier den Zweck, die historischen Verhältnisse unter den verschiedenen an der religiösen Kultur dieses Volkes beteiligten Klassen und Individuen zu ermitteln und herauszufinden, welchen vorbildlichen Anteil einzelne Individuen oder Klassen von Interessenten am Werk der Assimilierung haben. Ganz analog verhält es sich, wo bei getrennten Völkern sich Übereinstimmungen ergeben. Hier verfolgt die Vergleichung den Zweck, das Verhältnis zu bestimmen, in welchem ein Volk zum andern in dieser oder jener Beziehung steht, damit hierdurch erkannt werde, von welcher Seite her und inwieweit eine Übertragung oder Beeinflussung stattgefunden. Anders dagegen gestaltet sich die Aufgabe, wenn Gründe vorzuliegen scheinen, für die Übereinstimmungen bei mehreren Völkern eine ursprüngliche Stammesgemeinschaft zu postulieren. Hier soll die Vergleichung dazu dienen, die empirisch nicht mehr gegebene Ursache zu erschließen, aus welcher alsdann die tatsächlichen Übereinstimmungen abgeleitet werden. Damit jedoch eine derartige Rekonstruktion kein leeres Nebelbild schaffe oder mit dem reinen Begriff, z. B. einer indogermanischen oder semitischen Urreligion, abschließe, ist nötig, daß man allseitig die für das spezielle Kulturgebiet geltenden Bedingungen prüfe, auf welches sich diese Untersuchungen erstrecken.

Es bewährt sich ferner die Vergleichung als unschätzbares Hilfsverfahren für die Erkenntnis des Wirkens und Schaffens jener Persönlichkeiten, die in der Geschichte einzelner Religionen das Attribut eines Religionsstifters, Reformators, Lehrers usw. empfangen haben. Hier sieht man sich häufig vor die Frage gestellt: War es in den Zeitverhältnissen, in Umständen lokaler Beschaffenheit u. dgl. begründet, daß ihr Auftreten den besonderen Charakter trug, welcher es auszeichnet, oder entsprang es ihrer Eigenart oder lag ihm gar eine bewußte Absicht zugrunde? Um diese Fragen zu beantworten, tut man gut daran, analoge Fälle heranzuziehen und zu prüfen, ob sich dieselben mit mehr Wahrscheinlichkeit aus den gegebenen Verhältnissen, aus der individuellen Natur und Anlage, aus dem Vorhandensein oder aus dem Fehlen einer Absicht ergeben.

Auch schon bei jenen eingangs dieses Abschnittes erwähnten, infolge der Verkehrsgemeinschaft bei einer größeren oder kleineren Zahl von Individuen erzeugten Übereinstimmungen in der Art, inneren Zuständen einen Ausdruck zu verleihen, leistet die Vergleichung uns ganz erhebliche Dienste. In dieser ihrer Anwendung auf Tatsachen und Erscheinungen des geistigen Lebens, von denen wir gern wissen möchten, ob wir sie als regelmäßig wiederkehrende bei einer Gesamtheit von Individuen ansehen dürfen, hat sie ungefähr das nämliche zu leisten, wie in dem von J. St. Mill als Induktionsmethode der Übereinstimmung bezeichneten Verfahren (Logik, übersetzt von Th. Gomperz II S. 81). Denn ähnlich wie bei der Feststellung eines Naturgesetzes berücksichtigen auch wir nur einzelne Fälle, wählen aber solche aus, die in allen übrigen Umständen bis auf *einen* verschieden sind, um festzustellen, daß eben durch diesen die Erscheinung bedingt ist, daß sie darin einer Regel folgt und mithin als ein Gebrauch und eine vielen gemeinsame Anschauung zu betrachten ist. Vorsicht und Umsicht aber ist hier um so mehr geboten, als selten das Material, worüber der Religionsforscher zu verfügen hat, lückenlos, noch weniger aber immer klar ersichtlich ist, wie weit wir den Kreis zu ziehen haben, innerhalb dessen und hier wieder bei welchen Individuen jene Übereinstimmung wirklich zutrifft.

Eine stillschweigende Voraussetzung, die wir immer machen müssen, sooft wir zwischen verschiedenen geistigen Vorgängen bzw.

den sie erfahrenden geistigen Individuen ein Kausalverhältnis herstellen wollen, besteht darin, daß sie in der physischen Außenwelt ein Medium haben, um sowohl Wirkungen auszuüben, als auch Einwirkungen zu empfangen. Denn nur mittelbar vermag das eine geistige Geschehen ein anderes, gleichartiges auszulösen. Auch die Wechselwirkung verschiedener Individuen untereinander kann nur mittels des Physischen (wozu u. a. schon der sprachliche Ausdruck gehört) stattfinden. Zum Verständnis der religiösen Tatsachen, insbesondere aller in der Gemeinschaft begründeten wie auch umgekehrt die Gemeinschaft bildenden religiösen Faktoren, muß daher die Naturseite immer mit herangezogen werden. Nur hierdurch wird es begreiflich, wie eine kleinere oder größere Zahl von Individuen aufeinander einwirken und darum in ihrem Handeln, Wollen und Vorstellen übereinstimmen können.

Nach diesen allgemeinen methodologischen Bemerkungen legen wir nun des näheren die Wege dar, auf welchen die Religionsgeschichte sich dem Ziele einer vollständigen Erkenntnis aller diesbezüglichen Verhältnisse zubewegt. Wir haben, der Zweiheit der historischen Tatsachen (Gebräuchen nebst den zugehörigen Anschauungen einer- und den Taten einzelner anderseits) entsprechend, ein Zweifaches auseinanderzuhalten, zu unterscheiden, aber nicht zu trennen: die Geschichte der religiösen Gebräuche und Satzungen, der Vorstellungen und Gemütsstimmungen u. dgl. auf der einen Seite, kurz die Geschichte des Religionslebens und seiner Erscheinungsformen, und auf der andern Seite die Geschichte der schöpferischen Persönlichkeiten, ihrer Lehren und Werke.

II

Der erste Schritt in der historischen Erkenntnis besteht in der *Ordnung* aller überlieferten Tatsachen des Religionslebens nach den Formen des Raumes und der Zeit. Genauer orientiert über das Verbreitungsgebiet sind wir nur bei den Religionen der Gegenwart. Für diese fehlt es sogar nicht an kartographischen Darstellungen, welche mit annähernder Sicherheit auch jene besonderen Unterschiede anschaulich hervortreten lassen, die wir als Konfessionen, Sekten

usw. zu bezeichnen gewohnt sind. Die Religionsverhältnisse aus früheren Zeiten aber sind gebiets- und periodenweise vielfach erst auf Grund der religionsgeschichtlichen Forschung mühsam abzugrenzen. Bei dieser geographischen und chronologischen Ordnung stützen wir uns immer zunächst auf die originalen Denkmäler, von denen wir Alter und Heimat zu bestimmen in der Lage sind. Alle sonstigen Überlieferungen können ihnen gegenüber nur an zweiter Stelle und insoweit verwertet werden, als sie, an jenen gemessen, sich vom Verdachte der Fälschung frei erweisen. Die grundlegende Klassifikation der Religionen, ohne welche auch die Gruppierung nach historischen und genealogischen Gesichtspunkten sinnlos wäre, ist die geographische. Zu ihr als der brauchbarsten für den nächsten Zweck einer vorläufigen Verteilung greifen wir immer dann, wenn wir uns Rechenschaft über die Gesamtheit aller Religionen der Erde geben wollen. Schon bei ihr können wir indes der Chronologie nicht ganz entbehren, weil es vorkommt, daß die eine Religion ausstirbt und in demselben Lande sich eine andere behauptet. Übrigens haben wir mit einer solchen das bunte Vielerlei der Erscheinungen bloß mit ein paar groben Linien umschreibenden räumlichen und zeitlichen Einteilung gerade nur die notdürftigsten Umrisse gewonnen. Als grundlegend für die Forschung mag sie daher wohl insofern gelten, als wir hier wie überall den Anfang damit machen müssen, daß wir aus dem Rohen arbeiten. Dagegen für die Religionsgeschichte selbst hat allein diejenige Einordnung einen Wert, die uns sagt: hier und nicht dort, zu dieser und keiner andern Zeitperiode hatte das Religionsleben die eine und die andere Gestalt gehabt. Daß dieses Suum cuique der Forschung die Pflicht auflegt, die kleinen und kleinsten Unterschiede zu beachten, liegt auf der Hand. Innerhalb der größeren Raumgebiete sondern sich kleinere ab, denen möglicherweise besondere, an unterscheidbaren Eigentümlichkeiten erkennbare Religionszustände entsprechen. Gerade für diese Sondergebiete die Äußerungen des Religionslebens chronologisch zu fixieren, bringt der Forschung Gewinn. Gleichwie der pflanzliche und tierische Organismus sich aus einer Menge von Zellen zusammensetzt, so bildet die Vereinigung vieler räumlich und zeitlich geordneter Religionszustände die Grundlage unserer Erkenntnis des Religionslebens der Menschheit.

Wenn es gelingt, den Nachweis einer zeitlichen Aufeinanderfolge zu führen, und überdies kein Grund vorliegt, an eine plötzliche und gewaltsame Verschiebung der Bevölkerung des betreffenden Gebietes zu glauben, so sind die Voraussetzungen gegeben, unter denen wir einen geschichtlichen Zusammenhang erwarten. Sache der genaueren Untersuchung aber wird es sein, durch die Vergleichung der einen Gestalt mit der andern festzustellen, ob der spätere Religionszustand aus dem früheren hervorgegangen, dieser also die naturgemäße Vorstufe von jenem sei. Je mehr für uns umgekehrt die Vergleichungsglieder räumlich und zeitlich auseinanderrücken, und diesen Fall haben wir immer vor uns, sooft wir es versuchen, für Religionszustände aus verschiedenen Räumen und Zeiten einen geschichtlichen Zusammenhang nachzuweisen, um so verborgener werden die Beziehungen und alle weiteren Indizien, die wir hierzu brauchen. Sind sie aber gegeben und festzustellen, so ist wieder nicht leicht mit Sicherheit zu ermitteln, ob und inwieweit solche Übereinstimmungen in verschiedenen Zeiten und Raumgebieten, mögen sie sich auf einzelne Erscheinungen oder in sich abgeschlossene Religionszustände beziehen, in der Entlehnung oder in einer ursprünglichen Religionsgemeinschaft ihren Grund haben.

Unser Erkenntnisbedürfnis gibt sich indes mit der Feststellung des geschichtlichen Zusammenhanges allein nicht zufrieden. Wir tun daher einen weiteren Schritt, indem wir uns den *Entwicklungsprozeß* oder die kontinuierliche Abfolge von einander bedingenden Tatsachen vorführen. Hierzu aber reicht die unmittelbare Überlieferung für sich allein nicht hin, da sie uns niemals in einer völlig lückenlosen Reihe gegeben ist. Wir müssen sie darum an vielen Stellen durch Schlußfolgerungen ergänzen. So erschließen wir nach der Analogie von Tatsachen, über deren inneres Verhältnis zueinander wir durch den Vergleich des Früheren und Späteren Gewißheit haben, auf solche Tatsachen, die uns nur mangelhaft zugänglich sind. Von *einer* Religion können wir in dieser Weise auf die andere schließen. Durch Vergleichung verwandter Formen verschiedener Religionen, die einer jüngeren Entwicklungsstufe angehören, rekonstruieren wir die Grundform, aus der sie hervorgegangen sind, und überschreiten unter Umständen damit die geschichtliche Überlieferung. Wenn wir in einer und derselben Reli-

gion von mehreren nebeneinander bestehenden Glaubens- und Kultformen eine als die ursprüngliche erkennen, machen wir ebenfalls Gebrauch von der historischen Konstruktion. Ohne *Hypothesenbildung* wäre uns mithin jeder Einblick in den Gang der geschichtlichen Entwicklung verschlossen. Wo immer, aber auch nur *soweit*, als in dem erfahrungsmäßig Gegebenen oder auf Grund des Gegebenen Erschlossenen Lücken bleiben würden, haben wir, und zwar kraft der Einheitlichkeit unseres Erkennens selbst, ein Recht zur Hypothesenbildung. Hierin liegt zugleich ausgesprochen, daß die Hypothese mit den Eingebungen der Phantasie nicht das Mindeste zu schaffen hat und keinem andern als dem logischen Bedürfnis dienen will. Wir bilden Hypothesen, d. h. wir machen Voraussetzungen, die nicht als Tatsachen unmittelbar noch durch Beweisgründe mittelbar gegeben sind, aber sich nach den Tatsachen richten müssen, um nicht willkürliche Fiktionen zu sein.

Auf den verschiedenen Entwicklungsstufen einer Religion treten uns in den einzelnen Erscheinungsformen Übereinstimmungen entgegen, die wir trachten müssen auf einen gemeinsamen Ausdruck, eine Regel oder ein *Gesetz* zu bringen. Ein solches Gesetz würde aussprechen, daß innerhalb eines bestimmten Gebietes und einer bestimmten Zeitperiode Vorgänge im Religionsleben einander in einer Weise entsprechen, daß jedesmal, wenn der eine eintrifft, auf ein Eintreffen des andern mit Wahrscheinlichkeit zu rechnen ist. Mit Wahrscheinlichkeit, sagen wir, da wir nur das Naturgeschehen aus seinen Entstehungsbedingungen, falls wir sie vollzählig haben, begreifen und vorausberechnen können. Dort hingegen, wo geistige Kräfte walten, können wir immer bloß die Richtung angeben, in welcher dieselben, den uns bekannten Motiven entsprechend, wirken sollen, nicht aber, daß sie in dieser bestimmten Richtung wirken müssen, falls sie überhaupt wirken. Wenn dem Kausalitätsgesetz zufolge jedes Geschehen seine Ursache hat, so muß doch nicht alles geschehen, wofür es eine Ursache gibt. Dieser Eigentümlichkeit des geistigen Geschehens ist auch dann Rechnung zu tragen, wenn es sich um die Tatsachen der Geschichte handelt. Innerhalb dieser Grenzen, also unter Berücksichtigung nicht bloß der mehrfach variierenden inneren und äußeren Bedingungen, um derentwillen alle geschichtlichen Gesetze nur empirische Gesetze sind, welche das Maß ihrer

Gültigkeit an den Grenzen haben, innerhalb derer sie beobachtet wurden, sondern auch jener Eigentümlichkeit des geistigen Geschehens wegen kann mit Bezug auf die Vorgänge der Religionsgeschichte von Regelmäßigkeit geredet werden. Es gibt im Religionsleben keinen Vorgang, der nicht auch hätte unterbleiben können, und ebensowenig vermögen wir den Grund anzugeben, warum zu *dieser* Zeit gerade *diese* Erscheinung in *diesem* Religionsgebiet auftrat, es sei denn, wir bringen sie in Beziehung zu andern gleichzeitigen Erscheinungen des nämlichen Gebietes, ohne sie damit freilich wirklich erklärt zu haben. Jeder Versuch aber, von den mannigfaltigen inneren und äußeren Bedingungen die eine oder die andere zur Erklärung der Besonderheiten in den Gebräuchen und Anschauungen der einzelnen Religionen heranzuziehen, sei es dasjenige, was man die Eigenart der Völker, ihren Genius nennt, sei es Klima und Bodenbeschaffenheit, sei es Berührungen und Mischungen verschiedener Kultus- und Glaubensformen, hat mit dem Ergebnis geendet, daß damit das Problem nicht gelöst sei. Wir legen dasselbe für spätere Untersuchungen zurück, welche die psychologischen Analysen bringen werden.

Die Gestalt einer Religion verändert sich. Altes geht unter und Neues entsteht durch einen nur in seinen Folgen bemerkbaren Umbildungsprozeß, welcher nomina et numina gleichmäßig erfaßt, oder durch merkliche Aufnahme von Neuem an Stelle von Altem, das abgestreift wird. Chronologisch ist der erstere Vorgang nur schwer zu bestimmen. Für den letzteren haben wir dagegen in den Quellen schon eher Anhaltspunkte, wenigstens zur Aufstellung einer relativen Chronologie. Doch sagen die Quellen in der Regel bloß aus, wann ein neuer Glaube, Brauch usw. bestand, seltener oder nie aber, wann er entstand, abgesehen davon, daß es oft im Interesse der betreffenden Quellen liegt, das Bestehen des Neuen weit über die Zeit seines erstmaligen Auftretens hinaus zu ignorieren. Manches kann darum älter sein, obschon es später bezeugt wird, als anderes, für das wir frühere Zeugnisse besitzen. Ein Urteil hierüber wird erst nach gründlicher Durcharbeitung des Quellenmaterials möglich sein. Oftmals fällt aus andern verwandten oder unverwandten Religionen Licht auf die in Frage stehende Religion. Wir sind mithin auch in den hier einschlägigen Fragen auf die Vergleichung

angewiesen. Noch weniger haben die Quellen Veranlassung, das Absterben und das Ende von Formen ausdrücklich zu melden, und ist dasselbe gewöhnlich nicht anders als schlußweise dadurch zu gewinnen, daß ihr Einfluß sich verändert oder aufhört, und dieser sich einigermaßen chronologisch bestimmen läßt. Neuschöpfungen, im Unterschied von jenen Bildungen, die einfach an die Stelle eines Dahingeschwundenen traten, haben nicht nur den Entwicklungsprozeß der Religion eingeleitet, sondern auch wiederholt in seinen Verlauf eingegriffen. Denn keineswegs schließt sich in der Geschichte einer Religion alles regelrecht aneinander an. Das Geborenwerden des einen bedeutet nicht stets ein Sterben des andern. An mehr als einem Punkt sehen wir vielmehr Neues ohne den Verlust von Altem aufkeimen, teils in Anlehnung an Fremdes und in analoger Bildung zu demselben, teils durch Entlehnung aus einer andern Religion, teils infolge einer Persönlichkeit, die aus den Tiefen ihres geistigen Bewußtseins schöpft. Die näheren Umstände, unter denen Neuschöpfung oder Umbildung vor sich gehen, variieren der Natur der Sache nach nicht wenig. Immer aber erscheinen sie motiviert durch die jeweiligen intellektuellen und moralischen Bedürfnisse derjenigen, die sie als geistiges Ferment gebrauchen.

Haben wir der historischen Betrachtungsweise zufolge alles in der Religion unter dem Gesichtspunkt der Entwicklung zu betrachten, so ist jedoch nicht außer acht zu lassen, daß der Begriff der Entwicklung zu seiner Ergänzung dem der *Beharrung* bedarf. Mit andern Worten, nicht alles ist Veränderung und nicht alles Beharrung, sondern der geschichtliche Prozeß wird durch beides bedingt, durch ein konservatives Element und eines, welches dem Wechsel unterliegt. In der Religion bezeichnen wir jenes mit Vorliebe als Tradition. Die Heiligkeit, die ihr beigemessen wird, und die Neigung, sie mit der fernsten Vergangenheit zu verknüpfen, betont am historischen Werdeprozeß das Merkmal der Stetigkeit oder der Kontinuität, um derentwillen wir ihm Wert für das Kulturleben beimessen, seinerseits aber hat alles Beharrliche nur Wert bei ihm innewohnender Anpassungsfähigkeit an die wechselnden äußeren Lebensbedingungen. Was wir von der Religion im allgemeinen sagen, wollen wir natürlich auch von allem sagen, was zu ihrem Inventar gehört. Bei allem haben wir nach den Antezeden-

tien zu fragen, die als religiöse immer auch schon irgendein religiöses Plasma enthalten, und nicht eher dürfen wir ruhen, bis wir ausfindig gemacht haben, was an jedem religiösen Glauben und Brauche tatsächlich primär ist. Einem Irrtum möchten wir jedoch hier nochmals entgegentreten. Zwar steht in der Religionsgeschichte im großen wie im kleinen alles unter dem allgemeinen Kausalitätsgesetz; sie ist aber dennoch, eben weil sie menschliche Entwicklung bedeutet, in dem, was wir den Typus nennen, keineswegs erschöpfend zu begreifen. Individuen konkurrieren hier wie bei jeder menschlichen Entwicklung, und anfangs vielleicht noch wenig, später aber immer deutlicher gewinnt der freie Wille bildenden und gestaltenden Einfluß auf seine Umgebung. Die Herrschaft des Einzelnen über das Allgemeine kann bis zur Emanzipierung von ihm führen. Daraus ergeben sich im religionsgeschichtlichen Leben die mannigfaltigsten Abweichungen vom Typus, und erst wenn diese erkannt sind, glaubt der Religionsforscher seiner Aufgabe genuggetan zu haben.

Überall wo der freie Wille neben dem Gesetzmäßigen sein Recht behauptet, kann er es auch gegen dasselbe behaupten; und hieraus erhellt, daß der Fortschritt nicht notwendig ein ununterbrochener vom minder Vollkommenen zum Vollkommeneren ist, sondern daß in der Geschichte der Religionen nicht selten auch Rückschritte vorkommen. Aber dabei ist im einen wie im andern Fall nicht zu übersehen, daß wir, von Fortschritt oder Rückschritt redend, schon Werturteile fällen, ob auch die Norm für dieselben aus dem Gang der geschichtlichen Entwicklung selbst genommen sein mag.

Die Religionsgeschichte kann nicht umhin, gleich der Kunstgeschichte, der Geschichte der Literatur, der Wissenschaft, *Persönlichkeiten*, deren Wirken oft weit über ihre nächste Umgebung hinausreichende Spuren zurückgelassen hat, in den Bereich ihrer Untersuchungen zu ziehen. Sie wird hierdurch Biographie in jenem höheren Sinn des Wortes, der unter dem Leben alle Ausstrahlungen geistiger Kraft und Wirksamkeit versteht, die Worte und Werke des Menschen. Sie schöpft ihre Kenntnis dieser Persönlichkeiten aus den eigenen Aufzeichnungen, wenn dieselben solche hinterlassen haben, oder aus den Aufzeichnungen oder mündlich überlieferten Angaben ihrer unmittelbaren Anhänger, doch können auch Nach-

richten einer jüngeren Generation noch als Quelle dienen, falls ihre Glaubwürdigkeit aus äußeren oder inneren Gründen zu beweisen ist. Zeugnisse, die von gegnerischer Seite herstammen, sind darum nicht wertlos für die Forschung, sondern geben häufig Eindrücke wieder, welche für die Freunde und Parteigänger des Gefeierten verlorengingen. Selbst da, wo sie übertreiben nach der ungünstigen Seite, enthalten sie unter Umständen einen historischen Kern, den man nur loszuschälen braucht, um einen reellen Gewinn zu erzielen. Aber auch auf den Zusammenhang ist nicht zu verzichten, in welchem Leben und Tätigkeit der betreffenden Persönlichkeit mit dem religiösen und überhaupt mit dem kulturellen Leben ihres Zeitalters steht, mitunter liefert sogar die politische Geschichte einen wertvollen Beitrag zum Verständnis oder doch zur besseren Würdigung der besonderen Richtung, die sie genommen hat. Alles, was uns in die Anschauungswelt zurückversetzt, die sie umgab, uns in die Werkstätte ihres Geistes oder in die Tiefen ihres Gemütes führt, bildet ein wesentliches Moment in der Rekonstruktion des Geschehenen. Auflösung in die Elemente, aus denen es besteht, ist auch hier das Mittel, um eine richtige Synthese, ein der Wirklichkeit entsprechendes Geschichtsbild zu gewinnen. Vornehmlich muß das Eigenartige gebührend zum Ausdruck gebracht werden. Zu dem Zwecke hat die Forschung vor allem aus der Masse von Einzelheiten, die ihr zugänglich sind, durch Vergleichung die übereinstimmenden auszulesen und danach zu gruppieren. Auf diese Weise scheidet sich das Wesentliche vom Unwesentlichen, und entdecken wir die Quelle, aus welcher alles fließt. In fremde Eigenheiten aber kann sich niemand vertiefen ohne ausgebildete seelische Erfahrung. Allein, um nichts vom eigenen in den fremden Charakter hineinzutragen, muß man sich auch darüber klar sein, daß ein jeder Charakter seine Geheimnisse hat, die niemand ergründet. Über allem diesem darf nicht übersehen werden, daß an ein Nebeneinander des Religionslebens und der diesem ihr Gepräge aufdrückenden Persönlichkeiten zu denken sich von selbst verbietet. Alles Verstehen ist auch hier ein Verstandenwerden. In der Darstellung darf daher die eine Seite, wir wollen sie kurz die persönliche nennen, nicht isoliert wie eine Sache für sich, sondern stets nur im engsten Anschluß an die andere Seite behandelt werden.

Die im bisherigen angewandte Vergleichung steht durchweg im Dienste der historischen Forschung. Sie hält sich, auch wo wir mit ihrer Hilfe die bei verschiedenen Völkern vorkommenden Übereinstimmungen konstatieren, an die geschichtlich nachweisbare oder rekonstruierbare Abhängigkeit, in der ein Volk zum andern oder mehrere zu einem Volkszentrum stehen, von welchem sie sich abgezweigt haben. Im Unterschied von dieser *historisch-komparativen* Methode sieht ein anderes vergleichendes Verfahren von den historischen Verhältnissen ganz ab. Es beachtet alle diejenigen Übereinstimmungen, welche in der menschlichen Natur ihre Quelle haben, und führt darum den Namen *anthropologisch-komparative* Methode.

Diese beschränkt sich nicht mehr auf die Religionen der stamm- und sprachverwandten Völker, sondern zieht auch selbst die Vorstellungen und Bräuche der Naturvölker heran. Im übrigen will sie ebenso der Beschreibung und Erklärung der Tatsachen dienen, wie ihre Zwillingsschwester, die historisch-komparative Methode. Während diese aber in der Erklärung bei empirischen Gesetzen von beschränkter Gültigkeit anlangt, falls es ihr gelingen sollte, die Religionsentwicklung eines (relativ) kleinen Gebietes als eine in der einen oder andern Hinsicht gesetzmäßige zu erweisen, sucht jene auch solche Erscheinungen und Veränderungen im religiösen Leben, die an keinen Ort und keine Zeit gebunden sind, auf Gesetze zurückzuführen. Dieses Ziel erscheint aber nicht schon dann erreicht, wenn sie dabei nur mit den allgemeinsten Allgemeinheiten operiert, die eigentlich, weil sie zu sehr auf der Hand liegen, keiner gesetzlichen Formulierung bedürfen. Vielmehr können allein *Gesetze* unsere Wißbegierde reizen wie auf der andern Seite zufriedenstellen, d. h. solche Allgemeinheiten, in denen uns das Wesen der Religion, ihre Entfaltung und Gestaltung ansichtig wird. Bei allen diesen auf Induktion beruhenden Generalisationen darf aber natürlich auch die Religionsforschung keine anderen Wege einschlagen, als die in den exakten Wissenschaften erprobten. Ihre Gesetze werden daher nur dann den Anforderungen entsprechen, welche an wissenschaftliche Gesetze zu stellen sind, wenn sie nicht dem Wunsch, sondern dem methodischen Forschen allein ihr Dasein verdanken. Für die Wahrheit des Satzes, daß der Wunsch der Vater des Gedankens

ist, liefert uns die vergleichende Anthropologie in ihren einander oft schnurstracks entgegenstehenden Auffassungsweisen religiöser Fakta einen schlagenden Beweis. Dieser Mangel richtet sich aber nicht gegen die Methode an sich, sondern gegen die stark vertretene Neigung, sie mit vorgefaßten Meinungen zu handhaben, wobei dann natürlich immer gerade dasjenige aus den Tatsachen herausgelesen wird, was man zuvor in sie hineingelesen. Sowenig nun auch die historische Methode über Einflüsse erhaben ist, die der geschichtlichen Betrachtung ewig fernbleiben sollten, so gestatten doch wenigstens ihre Tatsachen, da sie meist in unzweideutiger Gestalt überliefert und hinreichend verbürgt sind, die Nachprüfung durch jeden Befähigten. Um dieses Vorzuges des historischen Verfahrens willen muß es das Bestreben sein, die anthropologischen Fakta möglichst in historische zu verwandeln, was dadurch geschehen kann, daß die Dokumente, die hier noch fehlen, erzeugt werden, indem Aufzeichnungen von kundiger Hand veranstaltet und längere Zeit hindurch fortgesetzt werden, welche die Religionen der literaturlosen Völker zum Gegenstand einer auch die Umbildungsprozesse berücksichtigenden Beobachtung machen. Darum sind auch die Religionen der Kulturvölker so recht der Knochenbau der Religionswissenschaft und so lange ihr vorzüglicher Teil, als es neben den Kulturvölkern Naturvölker gibt oder solche, deren Religionsvorstellungen sich der historischen Methode zur Zeit noch entziehen. In *einem* Punkte jedoch tritt der Unterschied auch jetzt schon vollkommen zurück, insofern als beide Methoden nicht auskommen ohne eine vorurteilsfreie *psychologische* Interpretation, welche eben darum, weil ihr ungetrübtes Licht bis in die Tiefen des religiösen Bewußtseins leuchtet, uns die Entwicklung leichter verständlich macht. Bei der Psychologie aber haben wir selbstredend nicht eine sogen. Psychologie des gesunden Menschenverstandes, sondern die wissenschaftlich-empirische allein im Auge. Hinsichtlich der Stellung, die wir ihr einräumen, finden wir ein Seitenstück zu ihr nur in der Philologie. Indem wir eine Darlegung der Grundsätze der wissenschaftlichen Psychologie in Anwendung auf die Religionswissenschaft uns für später vorbehalten, beschließen wir diese Aperçus über die Methodik der historischen Religionsforschung damit, daß wir noch den Grund andeuten, weshalb wir in dem

Namen für unsere Methode das „Philologisch“ nicht eigens hervorgehoben haben. Dieser Grund ist eben kein anderer, als weil wir glauben, sie ebenso mit der Hand als dem ὄργανον ὀργάνων wie die Psychologie mit dem Lichte vergleichen zu dürfen, das der aristotelischen Redeweise gemäß τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα in gewisser Weise zu ἐνεργείᾳ χρώματα macht (de anima III, 5, p. 430 a 16 f.).

Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft 38, 1923, S. 33—55.

ZUR METHODOLOGIE DER ALLGEMEINEN RELIGIONSWISSENSCHAFT [1]

Von JOACHIM WACH

I

Die Voraussetzung für alle religionswissenschaftliche Forschungsarbeit ist die Überzeugung von der Möglichkeit, fremde Religiosität irgendwie zu *verstehen*. Jeder, der sich mit Problemen beschäftigen will, die die Erkenntnis religiöser Erscheinungen und Formen aufgibt, sieht sich vor die Alternative gestellt, entweder prinzipiell eine *adäquate Erfassung* des Sinnes andrer Religionen für erreichbar zu halten oder aber von vornherein auf solche *adäquate* Erfassung zu verzichten. Dem Forscher wird nun, wofern er überhaupt an der Aufhellung der Methoden seines Wissenschaftsgebietes interessiert ist, die Aufgabe obliegen, nachzuweisen, *wieweit* ihm eine Erkenntnis der fremden Religionen möglich erscheint, er wird die Kategorien zu untersuchen und herauszustellen haben, unter denen sich dieses Verstehen vollzieht. Das heißt, es ergibt sich die Notwendigkeit, sich ein Bild von dem Aufbau, der Struktur der Welten zu machen, die das Produkt seines Arbeits- und Verstehensprozesses darstellen. Eine Trennungslinie wird zwischen

[1] Ein folgender Aufsatz wird von den Disziplinen der Religionswissenschaft und dem Verhältnis der allgemeinen Religionswissenschaft zur Religionsgeschichte handeln, ebenfalls als eine *vorbereitende* Erörterung zur Grundlegung der Religionswissenschaft.

Vgl. im übrigen für das folgende Simmels Probleme der Geschichtsphilosophie, 1892 [3. 1922], Sprangers Lebensformen, 3, 1922, und Bernheims Lehrbuch der historischen Methode, außerdem die methodologischen Bemerkungen bei R. Otto (vor allem: Vischnu-Narayana, Das Gesetz der Parallelen) und Heiler, Das Gebet (Einleitung).

subjektiven und objektiven Anteil gezogen werden müssen, das Apriori wird auf seine einzelnen Bestandteile zu analysieren sein. Damit aber wird sich dann wiederum die *Geltungsfrage* erheben: Um dem Relativismus und Subjektivismus zu entgehen, wird das Problem der Möglichkeit einer transsubjektiven Gültigkeit der gewonnenen Erkenntnis irgendwie positiv gelöst werden müssen. — Diese Zusammenhänge beschäftigen heute wieder in einem besonders hohen Grad die Gemüter: als Reaktion auf die sehr selbstsichere und siegesgewisse „Methode" des Wissenschaftspositivismus ist jetzt eine Bewegung im Wachsen, die vieles in Frage stellt, was vorher höchst selten zum Gegenstand einer Untersuchung gemacht zu werden pflegte. Symptomatisch für diese Bewegung sind neben dem Wachsen des philosophischen Interesses in den Geisteswissenschaften und der Methodendiskussion etwa die modernen Versuche, Biographie zu schreiben,[2] die von vornherein auf den Anspruch, Allgemeingültiges zu formulieren, verzichten und das subjektive, wertmäßig unterbaute Moment nicht nur als ein Unvermeidliches gelten zu lassen bestrebt sind, sondern die grundsätzlich darauf ausgehen, Eindrücke, Legenden, Mythen, *Bilder* aufzufassen, aufzuzeichnen und mitzuschaffen. Mögen im einzelnen für die biographische Bemühung besondere Umstände maßgebend sein, grundsätzlich ist hier die Problematik die gleiche wie für die allgemeine geschichtsphilosophische Fragestellung. Wir dürfen die Arbeiten von Dilthey, Troeltsch, Spengler u. a. als typisch für die Richtung ansehen, die mit der Anerkennung der Unumgänglichkeit eines gewissen „relativen Relativismus" Ernst zu machen gesonnen ist, die praktisch für ihre Geschichtsschreibung, theoretisch für die erkenntnispsychologische Frage die Konsequenzen daraus zu ziehen sich bemüht.[3]

[2] An großzügigen Biographien und Monographien ist die außerchristliche Religionsgeschichte noch verhältnismäßig arm. Die Würdigung des „Werkes" nimmt meist den breitesten Raum ein, die „Gestalt" des religiösen Helden kommt dabei oft zu kurz.

[3] So etwa Troeltsch in seinem ungemein lehrreichen Aufsatz über den Aufbau der europäischen Kulturgeschichte in Schmollers Jahrbuch (1920). — Auch Ermatinger, Das dichterische Kunstwerk (1921) gehört hierher, und selbstverständlich die Arbeiten des Kreises der Blätter für die Kunst.

Es lassen sich im großen und ganzen *drei Gruppen* im heutigen Wissenschaftsbetrieb unterscheiden: auf dem einen Flügel die Forscher, die bewußt und grundsätzlich an der *„absoluten" Verstehbarkeit* der Objekte festhalten,[4] auf dem entgegengesetzten die *„Relativisten"*, die sich in sich wieder außerordentlich stark nach dem Grad ihrer „Skepsis" unterscheiden und schließlich als Mittelpartei diejenigen, die diese Fragen überhaupt *nicht prinzipiell* zu beantworten geneigt sind, sondern in der Arbeit *von Fall zu Fall* ihre Stellungnahme vollziehen, deren Position man also immer nur *empirisch* für diese oder jene Einzelprobleme zu bestimmen imstande sein wird („Methodische Positivisten").

Wie nun auf allen Gebieten der Geisteswissenschaften in jüngster Zeit ein wachsendes Interesse an der Erörterung grundsätzlicher methodischer und allgemeiner philosophischer Probleme bemerkbar ist — das übrigens keineswegs, wie manche glauben, ein Symptom der nachlassenden Produktivität oder exakten Einzelarbeit ist oder zu sein braucht — wie ein steigendes Bedürfnis sich bemerkbar macht, über die weltanschaulichen Voraussetzungen der Wissenschaften und ihrer Methoden Aufschluß zu gewinnen, so wird wohl allmählich vom Mittelblock der „Parteilosen" — Residuum des Positivismus — immer mehr absplittern, wird man sich nach rechts oder links wenden und so die Position der einen oder anderen Seite verstärken. Es ist aber keine Frage, daß die Entscheidung darüber, welcher von beiden Anschauungen ein Forscher sich zuneigen wird, keineswegs, wie viele vielleicht annehmen, der Willkür des einzelnen freisteht, sondern eine solche Stellungnahme ist nur die ausdrückliche *Anerkennung* eines in der geistesgeschichtlichen Stelle und Stellung des Betreffenden längst entschiedenen *Tatbestandes* [5].

[4] Dazu gehören alle, die, mit welcher Motivierung immer, „Bekenntnisoptimisten" sind, also grundsätzliche („philosophische") Positivisten, Dogmatiker, deren Einstellung durch ihr Dogma bestimmt wird und von ihm die Normen empfängt, die die Erfassung „der Wahrheit" garantieren usw.

[5] Es ist ein Irrtum, zu glauben, die Methode sei etwas Akzidentielles, Äußerliches. Die Methoden, die Einstellung zum Objekt gehen ebenso notwendig aus der „Gesamtweltanschauung" des einzelnen Forschers, hervor, wie die einer Generation aus ihrer Grundhaltung.

Ein Grundgedanke des deutschen Idealismus bewährt sich auch hier: der Weg des Einzelnen und der der Gesellschaft (Menschheit) *entsprechen* sich, und dieser Weg ist immer ein Weg zur *Vertiefung des Bewußtseins,*[6] d. h. aber auch: des *historischen* Bewußtseins.[7] Da gibt es kein „Vergessen", kein Zurückgehen, höchstens ein Zurücksehen („Romantik"). Was in den Gesichtskreis des Bewußtseins getreten ist, das läßt sich ohne tiefen Schaden für die Gesundheit und Geradheit nicht „verdrängen", sondern es will verarbeitet, *„eingearbeitet"* werden, wie Hegels schöner Ausdruck lautet.[8] Wohlverstanden: eine solche Einarbeitung braucht keinesfalls in dem Sinne *lähmend* zu wirken, wie manche Fanatiker des Anti-„Historismus" das heute glauben, die vielfach ein ausgesprochenes Ressentiment an der objektiven Würdigung des Tatbestandes ver-

[6] Damit ist nicht der Fortschrittsgedanke präjudiziert. Wie innerhalb einer Kultur dieser Prozeß der Intensivierung des Bewußtseins über sich und die Welt zu beobachten ist und der Gang der Weltgeschichte dabei prinzipiell ohne Aufwärts- oder auch nur Vorwärtsbewegung zu denken ist, so bleibt die Frage, ob solche Bewegung des Bewußtseins (nicht etwa ein Wachsen des Wissenfonds [Aufklärung]) im Verlauf eines Kultur- oder Einzeldaseins erforderlich und begrüßenswert ist, offen.

[7] Vgl. dazu die außerordentlich zahlreichen historischen und geschichtsphilosophischen Arbeiten hierzu in den letzten Jahren, z. B. Hans Proeßler, Das Problem einer Entwicklungsgeschichte des historischen Sinnes (Histor. Studien 142, 1920) und dazu die Besprechung von E. Rothacker in der Viertelj. f. Soz. u. Wirtsch.-Gesch. XVI (1922) und den bedeutsamen Versuch Sprangers, geschichtsphilosophisch diese Anschauungen im Anschluß an Hegel in seine Geistesphilosophie einzubauen (Lebensformen) und jetzt Troeltsch, Ges. Schriften III, 1922 (mir leider erst während des Drucks bekanntgeworden).

[8] Auf die große Förderung, die eine solche Weitung des Gesichtskreises und Vertiefung der Anschauung bringen, macht Spranger aufmerksam: „Je weiter aber der Lebenshorizont des Verstehenden ist, je tiefer er Umwelt und Geschichte geistig durchdringt, desto mehr ist er zum Verstehen berufen; denn das Verstehen setzt zwar wie jede geistige Begabung eine Naturanlage voraus, ist aber in seinen höheren Formen durchaus ein Werk der Bildung und Kultur." (Lebensformen 2, S. 366, 376 ff.) Er spricht in diesem Sinn von einem „geistigen Medium" und der Möglichkeit seiner Kulturausdehnung.

hindert. Mit dem *Willen* hat diese Erweiterung des geistigen Horizontes, diese Vertiefung des Bewußtseins gar nichts zu tun, es ist nur ein Zeichen der Schwäche, wenn da alles anfängt ineinander zu laufen und das Bewußtsein die Arbeit und Anspannung des Willens zu zersetzen beginnt. Wir haben, wie gesagt, das *19. Jahrhundert* hinter uns, wir haben die Konsequenzen daraus zu ziehen oder besser: wir haben die Konsequenzen aus *uns* zu ziehen, denn wir sind selbst „Konsequenzen" dieses „historischen" Jahrhunderts. Scheuen wir uns also nicht, die Verwaltung dieses Erbes zu übernehmen, wenn es auch riesig und unübersehbar erscheint, wenn sein Besitzstand fast der Erdoberfläche gleichkommt, wenn es auch die unerhörtesten Anforderungen an unsere Arbeitswilligkeit, an unsern Mut und unsre Tatkraft zu stellen scheint.[9] Und nicht nur an unsern Mut, sondern auch an unsre Ehrlichkeit. Absolut darf man nur mit gutem Gewissen sein, wie es das „prähistorische" 18. Jahrhundert beispielsweise zu sein sich gestatten konnte. Was wiederum nichts dagegen besagt, daß wir uns willensmäßig entscheiden, und zwar mit aller Leidenschaftlichkeit entscheiden. Nur, daß wir uns *wissend* entscheiden.

Man muß wissen, wo man steht. Wir sind orientiert über den geistesgeschichtlichen Ort unserer Tätigkeit, wir wissen, daß das Resultat: Besinnung über Methoden und weltanschauliche Hintergründe eine unabweisliche Forderung ist, die in der Konstellation gründet, in der sich heute die Geisteswissenschaften befinden. Wir können und wollen uns also nicht allein auf die empirische Forschung hinweisen lassen, wir halten es für falsch, wenn gelegentlich gesagt wird, alle Versuche explicite herauszustellen, was notwendig implicite allein lebendig sei, seien nicht nur überflüssig, sondern auch schädlich. Die Religionswissenschaft hat es dringend nötig, sich einmal grundsätzlich über ihr Verfahren und ihre Position klarzuwerden. Diese Disziplin hat, so jung sie ist, die bewundernswertesten Resultate zu verzeichnen, ihr Forschungsbereich wächst unaufhörlich, aber es machen sich bereits die Folgen davon bemerkbar, daß man bisher über gelegentliche Grenzregulierungen und Streitig-

[9] Die jüngste Abrechnung, die Troeltsch mit dem „Historismus" hält, ist trotz allem merkwürdig skeptisch und resigniert. (Ges. Schriften III.)

keiten kaum hinausgegangen ist, das Studium des strukturellen Aufbaus und die logische und wissenschaftstheoretische Begründung der Wissenschaft kaum ernstlich in Angriff genommen hat. Deshalb werden gewisse Grundfragen mit einer ermüdenden Beharrlichkeit immer wieder „gelegentlich" angeschnitten und provisorisch beantwortet, ohne daß man den größeren Zusammenhang ins Auge faßt, in den sie sinngemäß hineingehören und ihre wirkliche Beantwortung allererst finden können. Nur zwei solche Fragen sollen hier benannt werden. Die eine ist die Frage nach den Ursprüngen, d. h. die berühmte Alternative: selbständige Entstehung zweier Erscheinungen, die bestimmte Gleichförmigkeiten aufweisen, oder Filiation bzw. gemeinsame Abkunft von einer dritten (*„Einflußproblem"*).[10] Die andere betrifft die Entscheidung darüber, ob das Verstehen, eine Beurteilung und Würdigung einer religiösen Erscheinung „von außen" möglich sei, oder ob die Voraussetzung dafür ein (wie immer geartetes) „Teilhaben" daran ist. (Eigenes Erleben, eigene Erfahrung) (*„Existenzproblem"*).[11] Von diesen beiden Grundfragen ist die letztere das methodische Zentralproblem der Religionswissenschaft, das einmal gründlich bis in alle seine Verzweigungen hinein untersucht werden müßte. Vielleicht sollten zunächst einmal einfach die Möglichkeiten einer Stellungnahme breit entwickelt werden und dann von verschiedenen Seiten aus ein

[10] Wohl jeder empfindet die Notwendigkeit einer grundsätzlichen Klärung z. B. bei der Diskussion über die religionsgeschichtlichen Forschungen Reitzensteins, der selbst in seinen Arbeiten gelegentlich wertvolle Winke über methodische Fragen gibt. (So auch jetzt wieder: H. Z. 126,[1] 1922.) Vgl. auch die bemerkenswerten Ausführungen Leisegangs ZMR. 36 f., dazu etwa Ottos leider recht knappe Bemerkungen über das Gesetz der Parallelen in der Rel.-Gesch. (Texte zur ind. Gottesmystik I 1917.)

[11] Wir wählen diese Bezeichnung im Anschluß an Kierkegaards Rede vom existentiellen Sein. „Existieren" heißt: leben in, im reinen Vollzug sein und evtl. verharren. Ein anderes würde z. B. der „ästhetische" Vollzug bedeuten. Vielleicht (manche behaupten das, und daher stammt das ganze Problem) auch die wissenschaftliche Haltung. Mindestens das Verhältnis dieser Verhaltungsweisen zueinander bedarf einer sehr gründlichen Untersuchung, die übrigens ihrerseits natürlich die Vorausnahme einer persönlichen Entscheidung in sich schließen wird.

persönlicher Standpunkt präzisiert werden. Während das Existenzproblem eine Wesensfrage für das Eindringen in die materialen Probleme der Wissenschaft bedeutet, ist die Einflußfrage von entscheidender Wichtigkeit für die Bearbeitung des Formenkomplexes (des „Ausdruckes"). Einer ausführlichen Darlegung dieser Zusammenhänge soll nicht vorgegriffen werden. Worauf es hier ankam, das war nur die Dringlichkeit, Wichtigkeit und Bedeutsamkeit dieser ganzen Fragestellung wieder zu betonen und zur Inangriffnahme ihrer Bearbeitung einzuladen. Es ist vielleicht nicht überflüssig zu bemerken, daß eine Erörterung des Einflußproblems sich nur dann wirklich fruchtbar wird gestalten können, wenn sie ständig auf die außerordentlich wichtigen Parallelen in den übrigen *Geisteswissenschaften* ihr Augenmerk richtet. Hier zeigt sich besonders deutlich die neuerdings wieder scharf betonte Verwandtschaft und Ähnlichkeit dieser Zweige *eines* Stammes.[12] Die nächste Aufgabe ist da jedenfalls einer „Theorie des Ausdrucks" vorzuarbeiten, die Entstehung, Übertragung, Entlehnung des Ausdrucks und ähnliche „formale" Kategorien untersucht und systematisiert. Der zweite Fragenkreis scheint allerdings ein spezifisch unserer Wissenschaft eigentümlicher zu sein; aber gerade an die Prüfung dieser, eine sehr bestimmte Beantwortung der ganzen Frage einschließenden Behauptung müßte die Untersuchung zunächst einmal herangehen. Die umfassende methodische Besinnung, die eine Grundlegung der Religionswissenschaft vorzunehmen haben wird, wird

[12] Rothacker bietet in seiner an Dilthey anschließenden Einl. in die Geisteswiss. (1920) einen Überblick über ihre Entwicklung im 19. Jahrh., der überraschende Parallelen und Übereinstimmungen in der Frage- und Problemstellung der einzelnen Wissenschaften in den einzelnen Epochen zeigt. Ein kurzer Hinweis soll genügen: Die Literaturwissenschaft bereitet sich eben auf eine bedeutsame Methodendiskussion vor (vgl. die Arbeiten von Walzel, Unger, Ermatinger, Müller-Freienfels usw.), in der Kunstgeschichte hat Tietze in seinem umfangreichen Buch, das sich nicht zufällig an Bernheims Lehrbuch d. hist. Meth. anlehnt, seinerzeit viel Material ausgebreitet und manche Frage angeregt. Auf die Arbeiten von Voßler, Burdach, Cassirer, Elkuß u. a., die zur Erörterung methodologischer Probleme für die geistesgeschichtlichen Untersuchungen geradezu einladen, sei nur im Vorübergehen verwiesen.

im übrigen — das muß ausdrücklich gefordert werden — sowohl eine Darstellung und evtl. eine typologische Zusammenordnung der empirischen Methoden [13] bieten, wie eine irgendwie im Persönlichen fundierte Stellungnahme erkennen lassen müssen.

Daß gerade unsere Wissenschaft vor ganz besondere Schwierigkeiten sich gestellt sieht, wird ohne weiteres einleuchten, wenn man zu dem bisher Angedeuteten die Eigenart ihres Objekts in Betracht zieht. Vergegenwärtigen wir uns nur einmal, bis in welche Tiefen des Gemüts die Erscheinungen ihre Wurzeln strecken, deren Analyse die Aufgabe einer Religionswissenschaft sein muß. [14] Wie weit ist da der Weg, der von der Innerlichkeit zum Ausdruck führt, der Weg, den der Forscher umgekehrt zurücklegen soll, wenn er eine Deutung vornimmt. Mehr als bei allen andern Ausdruckssystemen, mehr als bei der Deutung der künstlerischen oder wissenschaftlichen Äußerung [15] muß bedacht werden: daß es hier um Bewegungen, Regungen, Strebungen in der menschlichen Seele geht, die die Existenz anrühren, Probleme von Leben und Tod in einem unser so stark vermitteltes Denken seltsam unmittelbar anmutendem Sinne.[16] Eine

[13] Um aus der religionswissenschaftlichen Arbeit ein paar zu methodischer Untersuchung anregende Werke zu nennen: Chantepie de la Saussayes bekanntes Lehrbuch, die Schriften der sog. rel.-gesch. Schule, die religionssoz. Untersuchungen Max Webers usw.

[14] Auf den Streit zwischen experimenteller und verstehender Psychologie um die Berechtigung oder das Primat ihrer Arbeit soll hier nicht eingegangen werden, trotzdem für die Erforschung der Religionen auch hier eine möglichst baldige gerechte Entscheidung notwendig wäre und vor Zersplitterung bewahren würde. (Die beiden extremen Positionen bezeichnen etwa Girgensohns Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens [1921] und Sprangers Arbeiten, einen Mittelweg sucht Wobbermins religionspsychologische Methode einzuschlagen.)

[15] Das Problem der Autonomie der religiösen Sphäre, das ein religionswissenschaftliches, d. h. nicht etwa allein ein theologisches Problem ist, könnte man in dieser Richtung zu erörtern suchen. Daran würde sich eine Prüfung des über Autonomie hinausgehenden Anspruchs der religiösen Sphäre auf Suprematie zu schließen haben.

[16] Wohl selten irgendwo ist in neuerer Zeit der fürchterliche Ernst und die zentrale Bedeutung der religiösen Frage für das Individuum so deut-

so bewegte Seele zu verstehen, ist nicht jedem gegeben und wir werden uns nicht wundern, wenn wieder und wieder von so Bewegten einem „Fremden" überhaupt die Möglichkeit bestritten wird, hier zu verstehen, „theoretisch" Stellung zu nehmen usw. Wie steht es denn mit den Erlebnissen des Mystikers, mit der Schau übersinnlicher Welten, mit der Erfahrnis des „ganz Andern", mit dem Bekehrungswunder? Auch abgesehen von der Frage, ob es notwendig sei, sich für eine Erörterung auf dergleichen Erlebnisse aus eigener Bekanntschaft berufen zu können — schon die Auffassung eines Zeugnisses über solche Vorgänge stellt höchste Anforderungen. Der Ausdruck ist ja fast immer das Medium, durch das gebrochen dem Erkennenden derartige Erlebnisse faßbar werden. Was kämpft und streitet, brodelt und gärt aber nicht alles im Menschen, das er nicht ausdrücken, nicht aussprechen kann, weil für diese Tiefen alle Mittel sprachlicher Verständigung und des Ausdrucks versagen. „Das Beste bleibt doch immer für sich und ruht in seiner Tiefe wie die Perle im Grunde des Meeres." (Hölderlin.) Und wenn ein Künden gelingt, wie oft bleibt es nicht ein dürftiges Stammeln, ein dunkles, vieldeutiges Symbol, eine schwer lesbare Hieroglyphe? Was für ungeheure Anforderungen stellen diese oft so rätselhaften Zeichen, Worte, Bilder, Mythen und Systeme an das Verstehen. So sei nur an die gerade unter religiösen Urkunden nicht seltenen Zeugnisse aus jenen Grenzgebieten erinnert, in denen auf eine geheimnisvolle und oft unheimlich genug anmutende Weise sich „Gesundes" und „Krankes" mischt. Von den „äußeren" Hemmnissen, die sich dem ersten, dem philologischen Verstehen bieten, soll hier nicht die Rede sein. Wir brauchen dabei nicht zu verweilen, legten ja doch die Ausbildung der Hilfsdisziplinen, der Philologie und Geschichte, der Heuristik und Kritik samt ihrer glänzenden Handhabung bei den Meistern des Faches Zeugnis von den dieser ersten Aufgabe gewidmeten Bemühungen ab.[17] Und in Wirklichkeit beginnt ja für den Religionsforscher die Arbeit erst, wenn Philologie, Geschichte,

lich zum Ausdruck gebracht worden, wie es durch Kierkegaard für das Christentum geschehen ist.

[17] Man hat jüngst im Hinblick auf Reitzensteins und Bolls Arbeiten von einer „Religionsphilologie" gesprochen.

Experimentalpsychologie und Soziologie ihre Hilfsdienste bereits geleistet haben. Es ist nicht weiter erstaunlich — sondern das Gegenteil würde wundernehmen —, daß der Mensch als religiöses Subjekt sich auch eine eigene religiöse Sprache, eine religiöse Formen- und Ausdruckswelt geschaffen hat. Hier muß die eigentliche Kunst des Verstehens einsetzen, die Hermeneutik, in der die großen Heroen der Geisteswissenschaften Meister waren. [18]

Liebe zu dem Gegenstand, den man forschend und erkennend durchdringen will, genügt hier nicht, obwohl sicherlich bei der Affinität von Verstehendem und Objekt, wie sie eine Voraussetzung wahrer Erkenntnis darstellt, die innere Sympathie eine bedeutsame Rolle spielt. Auch die Forderung, daß man Werturteile und metaphysische Deutungen zurückzuhalten habe, um „die Reinheit der Einfühlung nicht zu gefährden“ [19], soll nicht das Erste und Wichtigste bei Beginn der Arbeit sein. Es ist heute notwendiger, das Erschwerende zu betonen, das Trennende, grundsätzlich Fremde hervorzuheben, das das Objekt der Religionswissenschaft, die Welt der religiösen Innerlichkeit und ihren Ausdruck kennzeichnet, als die Brücken, die uns zu ihr hinführen, zu verbreitern. Alle Liebe, Voraussetzungslosigkeit und Einfühlungsfähigkeit können uns nicht darüber hinwegtäuschen, daß unserer Auffassung, unserm Verstehen hier ganz außerordentlich große Hindernisse entgegenstehen. Wir

[18] Wir stehen vor einer Neubegründung und einem Ausbau der Hermeneutik im Zusammenhang mit den Arbeiten an der logischen Grundlegung der Geisteswissenschaften, die an die großartigen Ansätze und Andeutungen Schleiermachers, Boeckhs und Diltheys anknüpfen, aber über diese hinausgehen wird. Es ist bedeutsam, daß diese drei Männer — sie waren alle einmal Theologen —, deren Namen mit der Geschichte der geisteswissenschaftlichen Systematik so eng verknüpft sind, zur Säkularisierung und Systematisierung der Hermeneutik die ersten Schritte taten. Ein anderer ideengeschichtlicher Zusammenhang führt von Herder über Humboldt zu den Historikern (vor allem Droysen), die dann neben den Philologen, die in der Hauptsache bei dem von Boeckh Erarbeiteten stehenblieben, die Hermeneutik als historische Hilfsdisziplin (Bernheim) ausbauten.

[19] Heiler, Das Gebet, Einleitung.

versuchen die Quellen dieser Schwierigkeiten aufzuweisen.[20] Die Innerlichkeit, in der die religiöse Bewegung entsteht und produktiv wird, setzt zunächst aller psychologischen Ergründung immer von neuem einen lebendigen Widerstand entgegen.[21] Die Unerschöpflichkeit und Unergründlichkeit der Seele spottet immer wieder aller Lotung. Wir wissen nur, daß sich die religiöse Subjektivität in immer neuen Formen *objektiviert*, daß sie Gestalt wird und durch das Medium ihrer Formungen auf das Leben der Menschen wirkt, ihr Fühlen und Wollen, Tun und Denken beeinflußt und wandelt. Das Studium dieser Formenwelt stellt die höchsten Anforderungen an den Forscher, denn — mögen die Dialektik und der Wandel des Ausdrucks auch in allen Sphären der Kultur: Kunst, Philosophie, Wissenschaft, Wirtschaft, Recht, aufs Grundsätzliche gesehen, die gleichen sein: es wird keinem Zweifel unterliegen, daß die religiösen Formen vor allen andern die Tendenz haben zu *perseverieren* — auf den ungeheuer konservativen Charakter alles Kultischen ist schon oft hingewiesen worden — daß hier immer wieder — dem ungeübten Auge entziehen sich solche Unterschiede leicht — ein durch Wandlungen der Innerlichkeit durch den Verlauf der Zeit, durch die Einwirkungen der andern Sphären der Kultur, durch die Bewegung in der Struktur der sozialen und politischen Verhältnisse bedingter Wandel und Wechsel der *Formsubstanzen* sich vollzieht.[22] Der Anschein, daß kaum eine andere Äußerung des Geistes so wie die religiöse unabhängig von der Zugehörigkeit zu Rasse,

[20] Hier sollen nur die allgemeineren Probleme aufgezeigt werden, auf die Unterschiede von psychologischem und sachlichem Deuten gehe ich hier nicht ein. Auch über den Zusammenhang der geistigen Objektivation, hier also der Religion, mit der „Kultur" als dem Gesamtzusammenhang, in dem sie steht, zu reden, ist hier nicht der Ort.

[21] Der Deutung kommen 1. der unmittelbare Ausdruck (Konfessionen, Briefe, Selbstzeugnisse usw.), 2. der objektivierte Ausdruck (religiöse Systeme, Kollektiväußerungen, die feste Formen genommen haben usw.) entgegen. Das Schwierigste bleibt die Erfassung der Innerlichkeit vor aller „Äußerung" nach ihrem Werden und Wesen.

[22] Spenglers Begriff der Pseudomorphose ist – wie man zu seiner Anwendung auf die Probleme der „Arabischen Kultur" auch stehen mag — methodisch jedenfalls sehr brauchbar und fruchtbar.

Nation, Stamm usw. zu entstehen und sich zu entwickeln vermöchte — was nicht im Widerspruch zu dem Vorhergesagten zu stehen braucht —, daß hier für „Rezeptionen" scheinbar keine Grenzen bestehen („Mission"); dieser Anschein zeigt, wie groß die Gefahr ist, hier bei der Auffassung und Deutung vorschnell zu verfahren und ungerechtfertigte Vereinfachungen vorzunehmen, die sich rächen müssen. Nämlich: die scheinbare Identität und Kontinuität der Formen darf nicht über die ganz radikalen Verschiedenheiten täuschen, die die einzelnen religiösen Haltungen und Verfassungen voneinander scheiden. Diese werden durch nationale Unterschiede, den Wandel der Zeitepochen, durch äußeres Geschehen mannigfach beeinflußt.[23] Wir wollen den Eindruck dieser in der Natur des Objekts unserer Wissenschaft liegenden Schwierigkeiten nicht allzu rasch durch den Hinweis auf das Grundaxiom der Identität der Menschennatur abzuschwächen suchen, so wichtig und richtig und fruchtbar dieser Gesichtspunkt ist. Aber es muß geschieden werden zwischen Dauerndem, Konstantem, Ewigem und dem geschichtlichem Wechsel und Wandel Unterworfenen. Diese Trennung ist nicht immer leicht durchzuführen. Wir dürfen — und das zu betonen ist hier eine unserer Aufgaben — unter dem Eindruck der vielen und im innersten Sinne „fremden" Erscheinungen, an denen die religiöse Erscheinungswelt so reich ist, wohl von einer Kluft reden, die zwischen uns und solchen Phänomenen offensteht. Über diese Kluft können Liebe und Sympathie nicht ohne weiteres hinüberlangen,[24] sie bieten uns noch keine Garantie, daß wir wirklich

[23] Ein kleines Beispiel: Max Webers Entdeckung, daß auf die Entstehung der spezifischen Heilandsreligiosität die sozialen Umstände von bedeutsamem Einfluß sind. Mit seinen Arbeiten beginnt endlich nun auch für die Religionswissenschaft die erst kürzlich wieder von Troeltsch und Alfred Weber geforderte prinzipielle Untersuchung des Einflusses der soziologischen Verfassung auf die Religiosität sine ira et studio.

[24] Über diese Fremdheit und Fernheit sagt Spranger viel Beachtenswertes mit Bezug auf den Historiker. „Wie selten gelingt es einem großen Künstler der Geschichte, das Fremdheitsgefühl zu überwinden und wenigstens einen farbigen Abglanz des vergangenen Lebens zu geben!" (a. a. O. S. 385.) Wir meinen, das gilt auch für den Erforscher fremden religiösen Lebens, nicht nur des vergangenen, sondern des fremden überhaupt. Dem

fassen, was wir fassen wollen. — Wir blicken hier in ganz große und allgemeine Strukturgesetze des Lebens: seine Dynamik, seine Mannigfaltigkeit, sein Reichtum erschöpfen sich niemals in den Formen, die es gestaltet. Jede Form scheint individuell und absolut zu sein und so betrachtet werden zu können. Und doch ist jede Form nur ein *Ausdruck des Lebens*, also *ein* Ausdruck. Gewiß, Leben ist alles und darum unserer tiefsten Ahnung zuletzt doch irgendwie zugänglich, aber was in der Form sich gesondert hat, steht nun in seinen Grenzen da und hat nicht mehr an der „Ewigkeit" teil. Hier muß einem jeden gegeben werden, was ihm zugehört.

Nicht eine interne Angelegenheit der *Erkenntnistheorie* soll *hier* zur Verhandlung kommen. Wir beabsichtigen nicht, uns an dieser Stelle etwa mit der Kantischen und Neukantischen Apriorität-stheorie auseinanderzusetzen, wir deuten nur an, daß uns die Diltheysche Forderung, nicht bei der Annahme eines *starren Apriori* unseres Erkenntnisvermögens zu verharren, sondern von der „*Totalität*" unseres Wesens auszugehen, weiterzuführen geeignet scheint — wir lassen im übrigen diese im engeren Sinne erkenntnis-theoretischen Fragen [25] aus dem Spiel, sie gehen uns unmittelbar hier

„Fremden", „ganz Andern" usw. auf der objektiven Seite muß auf der subjektiven ein Distanzgefühl entsprechen, das sich in Zurückhaltung, Takt und Vorsicht im Urteil äußern wird.

[25] Simmel spricht in seinen Problemen der Geschichtsphilosophie von einem ersten „absoluten" Apriori des Intellekts, das die Erkenntnistheorie, und einem zweiten „relativen", das die Theorie des historischen Erkennens angehe. (S. 2 ff.) Die Wendung von der transzendentalen zur psychologischen Fassung des Apriori ist bei Simmel in dieser Schrift noch nicht klar und scharf herausgekommen (wie später). — Sehr fein spricht er aber selbst wieder einmal (ebenda S. 4) von „jenem eigentümlichen plastischen Vermögen des Geistes, das jeden gegebenen Inhalt, durch die Art ihn anzuordnen, zu stimmen und zu betonen, in die mannigfaltigsten Gestalten gießen kann", und er bemerkt gegen Kant, „daß, indem wir heut die Erfahrung sich viel höher hinaus erstrecken lassen, als er es tat, sich uns das Apriori viel tiefer herunter erstreckt."

„Nicht nur die Voraussetzungen des Erkennens überhaupt, der intellectus ipse in seinen allgemeinsten Formen, müssen vor jedem Erfahrungs-

nichts an.[26] Den Vorwurf des Psychologismus und Anthropologismus wollen wir nicht scheuen. Gerade wer zu den Grundfragen unsrer Wissenschaft sich äußern will, muß sehr tief in die Welt der geschichtlichen Erscheinungen hinabgetaucht sein — die schönsten *Deduktionen* nützen nichts, wenn man die Fülle des Lebendigen begreifen will. Das Leben spottet ihrer. Und das Bild, das die geschichtliche Welt uns bietet, die Mannigfaltigkeit der empirischen Religionen drängen uns geradezu die Überzeugung auf, daß es hier mit der Verabsolutierung des deduzierenden Philosophen nicht getan ist, wenn man diese Erscheinungsfülle begreifen will.[27] Noch einmal sei ausdrücklich der Einwand zurückgewiesen, die Anlegung solcher Maßstäbe sei eben ein Zeichen der Kraft, der Selbstsicherheit und innerlichen Unbeirrbarkeit, daher als Damm gegen Skeptizismus und Realitivismus warm zu begrüßen. Für den Propheten, Gesetzgeber, Politiker mag solche „Begrenzung" nicht nur wünschenswert, sondern sogar notwendig sein, für den, der begreifen will, was war und was ist, gibt es, wenigstens solange er Forscher

inhalt akzeptiert werden" heißt es an anderer Stelle (S. 22), „... sondern diese allgemein gegebenen Formen existieren doch nur wieder in einzelnen Geistern, also in individueller Färbung und Modifizierung, so daß dieser individuelle Geist in seiner Gesamttendenz und charakterologischen Stimmung gewissermaßen das Apriori in seiner momentanen Verwirklichung bildet. ... Wie kein Mensch Mensch überhaupt ist und nur aus den allen Menschen gemeinsamen Eigenschaften bestände, so ist auch kein Erkennen Erkennen überhaupt und besteht nur in der Ausübung der allgemeinen apriorischen Denkformen."

[26] Das Problem des geisteswissenschaftlichen „Verstehens" wird augenblicklich eifrig diskutiert. Vgl. vor allem Spranger, Lebensformen (jetzt 3. Aufl.) und seinen Vortrag über den Stand der Geisteswissenschaften 1922, und die älteren Arbeiten Boeckhs, Diltheys, Simmels und — für den historischen Zusammenhang — jetzt auch Troeltschs neues Werk (Ges. Schr. III). Auch der entsprechende Abschnitt in der Neuauflage von Richerts Grenzen d. naturwiss. Begriffsbildung ist zu vergleichen.

[27] Auch die psychologische allein kann nicht die Geschichte ersetzen, wie Reitzenstein in dem erwähnten Aufsatz (H. Z.) auch wieder betont hat (S. 55 a 1). — Bestimmte psychologische Voraussetzungen liegen natürlich aller Erkenntnisarbeit der Geisteswissenschaften zugrunde.

ist, in dem Sinne nichts „Absolutes". Man sollte endlich scheiden lernen zwischen Pflichten, Aufgaben und Rechten des Historikers und Psychologen auf der einen Seite, des „Propheten", dessen, der sagt, was sein *soll*, auf der andern.[28]

Wir suchen uns also mit der mutigen Durchleuchtung dieser Tiefen, vor denen so mancher gern die Augen schließt, eine neue, minder dogmatische Gewißheit zu erobern. Zwar: die nette und bequeme, klare, übersichtliche und einfache Selbstverständlichkeit ist verschwunden, mit der man hierhin und dorthin spazierte, mit der man sich hier und da zu Hause fühlte, ohne das Fremdheitsgefühl zu kennen, aus dem die Ehrfurcht vor dem anderen stammt. Aber dafür erwacht etwas, wie eine Ahnung von dem Zusammenhang der Dinge, aus dem und in dem jede Einzelerscheinung ihren Sinn erhält.

II

Es gibt heute viele, die diese Kluft, von der wir sprechen, durchaus sehen, die aber dann doch plötzlich wieder absolut dastehen. Und das kommt so: Man ist vom Eigenleben und von der Autonomie fremder Völker-Kultur-Religions-Individualitäten so fest durchdrungen, daß man meint, hier helfe nur eins, wenn man wirklich eindringen wolle mit seinem Verständnis und seinem Erkenntnisdrang: man müsse werden, wie der und das, die man erkennen will. Man müsse sein Ich auslöschen, man müsse wirklich Buddhist, Konfuzianer und Moslem werden. Hier wird also mit dem Abbau in einer Weise ernst gemacht, daß es fast scheint, als solle er gar nichts mehr übrig lassen. Das Objekt will das Subjekt vollständig verschlingen. So scheint es wirklich möglich, „adäquat" zu erkennen, trotz oder gerade auf Grund jener „kritischen" Besinnung.

[28] Die Philosophen wissen vielfach nicht genau, auf welche Seite sie gehören. Es gibt nämlich durchaus zwei Kategorien unter ihnen. Ähnlich steht es bei den Theologen. — Vgl. im übrigen Jaspers, Psychol. d. Weltanschauungen (1919), der hier deutlich scheidet. In größerem Zusammenhang müßte auch diese Frage in Verbindung mit einer Erörterung des Existenzproblems behandelt werden.

Darauf ist zu sagen: daß solche Metamorphosen unmöglich sind, daß sie im besten Fall eine Selbsttäuschung bedeuten. Niemand kann aus seiner Haut heraus; der Mensch ist in sein Selbst gebannt, und ebensowenig wie er bei Lebzeiten sich von seinem Körper lösen kann, ebensowenig vermag er in diesem Sinne sein „Ich" auszulöschen. Es ist ein Irrtum, wenn die Menschen meinen, sie könnten fühlen wie der „gotische Mensch" oder sich in den Buddhismus des südlichen Indien hineinleben. Wo ein solcher Anspruch nicht überhaupt abgeschmacktes, selbstflüchtiges Getue ist, da muß er doch jämmerlich Schiffbruch leiden, wenn es heißt, einmal wirklich ernst machen und für die Praxis die Konsequenzen ziehen. Da kommt dann meist der gute Europäer des 20. Jahrhunderts überraschend schnell und unverkennbar zum Vorschein. Der große Meister, der dem Wunsch Ausdruck gegeben hat, sein Ich auslöschen zu können, um aufzufassen „wie es wirklich gewesen", war gewiß weit von der unehrerbietigen, unkeuschen Art entfernt, in der man heute vielfach sich an große, fremde, geheimnisvolle und rätselhafte Erscheinungen herandrängt, immer bereit, sein nichtiges Ich zu verraten, um in das Fremdeste hineinzukriechen. („Exotismus.") Die ungeheuere Charakterlosigkeit, die sich hierin äußert, hat nichts zu tun mit jener souveränen und imponierenden Objektivität der großen Meister der Historie, die im Gegenteil von einem festen, tiefgegründeten Charakter zeugt.[29] Wir werden in der Überzeugung von der Unmöglichkeit, auf diesem Wege zu einer adäquaten Erkenntnis zu gelangen, auch durchaus bestärkt durch das, was wir an Versuchen dazu zu sehen bekommen. Nicht nur, daß den einen oder andern von uns sein instinktives Unterscheidungsvermögen darüber belehrt, daß dieses hier nimmermehr ein gültiges Zeugnis abgeben könne, jenes unmöglich echt sei — alle Kriterien, und es gibt deren doch immerhin einige recht zuverlässige, sagen

[29] Dazu viele feine und bedeutsame Winke bei Rothacker, a. a. O. — Speziell zur Beurteilung von Rankes „Objektivität": Doves Charakteristik in der Allg. deutsch. Biogr. Wir sind heute — das hängt wohl mit der allgemeinen, geistesgeschichtlichen und politischen Konstellation zusammen — geneigt, über diese geistige Haltung etwas ungünstig zu urteilen.

uns in solchen Fällen deutlich genug, daß hier nicht alles stimmt. Neue Nachrichten, neu gefundene Überlieferungen, neue Beobachtungen, die das bekannte Material ergänzen, stürzen dann alles um, was auf so unsicherem Boden aufgebaut war. Und wenn man einmal zwei „Pseudo-Konfuzianer" konfrontiert, so erlebt man die seltsamsten Dinge. Genug. Wir sehen, daß der Weg der Einfühlung bis zur Selbstaufgabe, weit entfernt, uns eine zuverlässige und klare Erkenntnis zu vermitteln, äußerst gefährlich und durchaus unkontrollierbar ist. „Abbau" im Sinne der kritischen Besinnung meint nicht Selbstauslöschung, sondern *Reduktion* auf das wesenhafte wahre Sein.[30] Nur wenn ich ganz ich selbst bin, kann ich das Fremde verstehen, verstehen, wie nur *ich* es verstehen kann (wie allgemeingültig ich immer meine Erkenntnisse formulieren mag), nur wenn ich zu ihm mit allen Zügen, die mein Wesen ausmachen, mich stelle, nur wenn ich ganz ich selbst bin, bin ich imstande, in mir ein Bild der fremden Erscheinung entstehen zu lassen. Denn es handelt sich dabei eben dann nicht um subjektive Impressionen, sondern um *die gültige Formulierung meiner Schau.* Aus dem, was *ich* aufnehme, forme ich *mein* Bild. Das baut sich so aus vielen allgemeinen und einigen besonderen Momenten auf: die Basis bilden Überzeugungen, die eine breite Gültigkeit besitzen, darüber lagern Schichten, die noch für typische Anschauungen gelten können. Aber wie eine Pyramide läuft dieser Bau spitz zu; die Spitze bilden die individuellen Momente. Man darf sich nicht täuschen lassen durch die weitgehende Übereinstimmung in Meinung, Auffassung und Urteil, die uns so oft eine vollständige Identität der Bilder vorspiegelt. Man untersuche einmal genau die Aussprüche geistesverwandter Zeitgenossen, etwa aus der Romantik über die Religion der Griechen, oder analysiere etwa „das" Goethebild der „Gegenwart".

[30] Simmel spricht (a. a. O. S. 28 f.) von einem „tendenziösen Apriori". Wir wollen scheiden zwischen persönlicher Einstellung, die keineswegs zu retuschieren ist, sondern im Gegenteil die Voraussetzung des Verstehens bedeutet, und den individuellen Momenten, die nur subjektiv und daher nach Möglichkeit zu eliminieren sind. („Interessiertheit", „Vorurteile" usw.)

So formt sich jede Zeit, jede Kultur, jeder Einzelne ein eigenes Bild, nur daß jedes einzelne Bild im schärferen oder geringeren Grade eben auch typischen Charakter trägt. Denn es gibt zweifellos so etwas wie letzte menschliche Grundtypen; die überdauern die Zeiten; auf dieser Tatsache beruhen die sehr geheimnisvollen Gesetze der Rezeption, der „Anerkennung" dieser Bilder.[31] — Damit soll keineswegs die Anarchie proklamiert oder ein schrankenloser Subjektivismus sanktioniert werden. Wir wollen durchaus nicht auf eine Verständigung in bezug auf die Resultate unseres Erkenntnisverfahrens verzichten. Sondern wir appellieren wieder an Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit. Illegitim hat nämlich der subjektive Faktor natürlich seit jeher eine Rolle gespielt, aber man sollte ihn in das kritische und methodische Bewußtsein heben, damit einbauen und legitimieren. Die Ehrlichkeit muß sich aber noch weiter bewähren: ihr höchstes Ziel wird immer sein müssen, in bezug auf das Erkennen der Forderung der *Idee* zu genügen. Jede Zeit nämlich, jede Kultur und jede Gemeinschaft muß imstande sein, *einmal* mit dem höchsten ihr möglichen Aufwand an Wahrhaftigkeit, Treue, Leidenschaft und Bewußtsein das auszusprechen, was ihr Wesen ausmacht, was sie am tiefsten bewegt. In diesem Gleichnis lebt sie einmal fort, es ist die Formel ihrer Ewigkeit. Es ist zugleich der Ausdruck für alles, was ihr an Erkenntnissen reifen konnte, es ist *ihr* Bild, das wahre Bild, das sie und nur sie von der Welt sich formen konnte. Vielleicht ist es so, daß dieser höchste Grad der Erkenntnis, zu dem das Bewußtsein sich zu erheben vermag, Höhepunkt und Ziel in der Geschichte des Einzelnen, der Völker, Kulturen und Gemeinschaften ist: denn aus dieser vollendeten Erkenntnis der fremden Welt erfährt der Erkennende — eine tiefgegründete, geheimnisvolle Urtatsache des Lebens — auch sich selbst[32]: er

[31] Die Sympathie einzelner Forscher für bestimmte Menschen, Erscheinungen und Epochen, ganzer Zeiten für bestimmte Perioden der Geschichte, einzelner Nationen und Kulturen füreinander, das „Ausgraben", das Aufstellen gewisser Vorbilder und Ideale, die Affinität jeder Bewegung für gewisse vorangegangene Erscheinungen beruhen auf solchen psychologischen Zusammengehörigkeiten.

[32] „Der Mensch erkennt sich nur im Menschen, nur das Leben lehret jedem, was er sei." Tasso II, 3.

sieht sich im Spiegel. Was sein Wesen sei, lernt er nur durch die Erfahrung seines Lebens, d. h. durch die Geschichte. Vielleicht bedeutet also wirklich der Augenblick, in dem jene Formel gelingt, den Höhepunkt im Dasein der Völker, Kulturen und Gemeinschaften, so daß nun nur noch ein Welken, Sinken, der Verfall eintreten kann. Ob dieser Ausdruck in der Sphäre künstlerischer Betätigung gefunden wird, ob er in eine philosophische Form gefaßt erscheint, ob ihn die Wissenschaft sich erarbeitet oder ob das der Religion vorbehalten bleibt, das läßt sich nie allgemein sagen, sondern ist je und je verschieden gewesen. Man könnte wohl fragen, ob von diesen Ausdrucksmöglichkeiten eine als die höchste zu gelten habe, ob eine vielleicht zentrumsnäher und darum „wahrer", „reiner" sei als die andere; und manche möchten geneigt sein mit Ja zu antworten und der Religion diese besondere Stelle zuzuweisen. Aber andere würden anderes vorziehen. Wir wollen hier keine Entscheidung wagen. Gesagt wurde: auch die *Wissenschaft* könne dahin kommen, eine solche Formel zu finden. Ja, man könnte gut den letzten Zweck und Sinn nicht nur unserer abendländischen, sondern jeder Wissenschaft dahin bestimmen: dieses Letzte so wahr, so klar, so umfassend wie möglich auszusprechen. Und wenn einer fragt, ja, woher wissen denn aber die Arbeiter auf diesem Felde, ob sie auf dem richtigen Wege sind, wer gibt ihnen denn Aufschluß über das wahre Wesen, dem sie dienen sollen, so wollen wir ihn weisen auf das stille, aber beharrliche Walten der Kräfte, die man heute gern gering einschätzt, nachdem man sie früher wohl für alles verantwortlich machte. Es sind die Mächte des Lebens, die im Einzelnen, im Volk sich regen und besondern, die nach einem geheimnisvollen Rhythmus und Tempo, nach einem ganz eignen Gesetze wirken und ihre Formen bilden. Ihnen muß man vertrauen, sie muß man bei ihrem Wirken belauschen. Wer über das Kleine, Einzelne und Besondere hinweg auf den großen Zug zu achten versteht, der durch das Getriebe auch der Wissenschaften hindurchgeht, wer sich einmal nur in den größten Zügen etwa den Aufbau der griechischen, der byzantinischen oder arabischen, der deutschen, französischen, englischen Wissenschaft im 19. Jahrhundert in seinen charakteristischsten Eigentümlichkeiten, in seiner Eigengesetzlichkeit und Folgerichtigkeit, in seiner Architektonik und

seinem Stil vor Augen gestellt hat, der wird in einem solchen Gebilde alles andere als Plan- oder Ziellosigkeit sehen, der wird mit uns voll Andacht und Bewunderung dem Walten jener Lebensmächte zuschauen und vertrauen, die so nach ihrem eignen Gesetze wirken. So steht der Einzelne, der an diesem bunten Teppich an seinem bescheidenen Teile mitwirkt, in einem gewaltigen, lebendigen Zusammenhang, dessen Glied er bewußt oder unbewußt ist, durchaus er selbst, aber eben nicht nur er selbst, sondern auch Teilhaber an jenem „überindividuellen" Subjekt, in dem, wie in ihm, so in all den andern die großen Mächte des Lebens lebendig sind und zum Ausdruck drängen. Das Leben, so können wir vielleicht sagen, drängt danach zu erfahren, wer und was es denn sei. So greift es nach diesem und jenem, sucht es zu durchdringen, ergründen und zu erkennen, aber es erfährt doch immer zuletzt nur sich selber, und alles Vergängliche wird ihm ein Symbol und ein Gleichnis.

Wir versuchen uns diesem Gedanken noch einmal von einer anderen Seite aus zu nähern. Welches ist eigentlich das Kriterium dafür, so könnte billig gefragt werden, daß wir uns erkennend nun auch des *Wesentlichen* bemächtigt haben, wenn wir eine Erscheinung begriffen zu haben glauben? Gibt es eine Handhabe dafür, daß es uns gelingt, aus einer gewaltigen Materialfülle, aus einer andringenden Menge von lebendigen Erscheinungen nun auch das herauszuwählen für unsre Betrachtung, was wirklich bedeutsam ist? Sind überhaupt für die Betrachtung oder für ihren Ansatz bestimmte Züge wichtiger als andere, oder besitzen vielleicht alle dieselbe Bedeutung, sind alle gleich aufschlußreich, wenn man sie nur in der gehörigen Weise für die Deutung heranzuziehen und zu behandeln weiß? Ist es vielleicht möglich, an einem Punkt anzusetzen, oder muß man mehrere solche Züge auswählen, sie für die Deutung kombinieren und so in das Wesen der Erscheinung einzudringen suchen? Wir wissen alle, daß wir es uns in der Praxis durchaus zutrauen, aus dem Bruchstück eines Schreibens, eines Textes auf den Geist des Ganzen zu schließen, aus einem einzelnen Zuge einer uns fremden Erscheinung auf dem vorwaltenden Grundzug Schlüsse zu ziehen, wenn — ja, wenn dieses Bruchstück, dieser Zug, dieses Zeugnis, diese Einzelüberlieferung, diese Äußerung — *charakteristisch* ist. Nehmen wir

an, wir wüßten noch wenig oder nichts von der manichäischen Religion. Da käme die Veröffentlichung des Zarathustrafragments, das uns jetzt Reitzenstein in seinem Iranischen Erlösungsmysterium geboten hat. Würden wir uns nicht getrauen, auf Grund dieses einen kurzen Bruchstücks sehr bestimmte Aussagen über den Geist der manichäischen Religion zu machen, nicht also Feststellungen über irgendwelche peripherische Eigenheiten, sondern in bezug auf die zentralsten Fragen? Dieses Fragment erlaubt uns eben unmittelbar zum *Zentrum* der ganzen Erscheinung durchzustoßen und vom Mittelpunkt aus auch die noch undurchsichtigen Teilphänomene zu durchleuchten. Jede, die komplexeste wie die einfachste geistige Erscheinung besteht aus lebendigen und erstarrten Elementen. Die lebendigen bilden den Kern, während nach außen zu schwerer erreichbare, starre, ja tote zu liegen kommen.[33] Auch die „Lebendigkeit" des Kerns ist natürlich relativ, sie besteht vorwiegend in der Fähigkeit zur Produktion, Regeneration und Umbildung. Stirbt irgendwo in der Geschichte eine solche Erscheinung ab oder wird ein solcher Kern zerstört, so schließen sich vielfach die mehr oder weniger zerronnenen, verhärteten Außenpartikel um ein neues Zentrum zusammen, vielleicht um dann von diesem aus später einmal neu durchblutet zu werden, vielleicht um endgültig zu erstarren. Es ist das der Wandel der Formen. So wird es für den Erkennenden, der eine Erscheinung „von Grund aus" begreifen will, immer gefordert werden müssen, daß er zu diesem lebendigen Mittelpunkt vorzudringen versteht, daß er jedes Bruchstück, das ihm in die Hände fällt, jede Einzeläußerung, deren er ansichtig wird, darauf zu beziehen, d. h. zu wiegen und zu wägen imstande ist. Man macht dem Historiker (aller Disziplinen) heute oft den Vorwurf, daß er zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem nicht zu scheiden wisse, daß Großes und Kleines, Weittragendes und Bedeutungsloses von ihm in der gleichen Liebe und Umständlichkeit gewürdigt werde. Das ist in der Tat ein außerordentlich schwerwiegender Vorwurf. Schon Nietzsche hat in seiner heute unglaublich modern anmuten-

[33] „Wie in Versteinerung liegen die alten zum Teil sich widersprechenden Mythen und Anschauungen unausgeglichen nebeneinander" heißt es einmal bei Reitzenstein in bezug auf Manis Lehrsystem.

den Schrift ›Vom Nutzen und Nachteil der Historie‹ vor dem nivellierenden Zug in der Historie auf Katalogisierung, Sammelei und Zettelei gewarnt, einer Gefahr, der die *großen* Historiker auch wohl kaum je einmal wirklich erlegen sind. Im übrigen wird ja gerade im Augenblick wieder eifrig über solche Grundfragen der Geschichte diskutiert, die auch für ihre Sonderdisziplinen von der größten Tragweite sind. So viel aber steht wohl fest, daß der Blick für das Wesentliche, Charakteristische als eines der unerläßlichsten Erfordernisse für den Forscher bezeichnet werden muß. Wo in ganz großem Stile gearbeitet werden soll, wo besondere Schwierigkeiten vorliegen, führen Scharfsinn, Kombinationgabe und Einfühlungsvermögen allein nicht mehr zum Ziele, sondern da muß dieser eigenartige Sinn, der in einzelnen bedeutenden Menschen oft zur Genialität gesteigert erscheint, solche Aufgaben lösen helfen. Das Verfahren, mittels dessen dann eine solche Erkenntnis gewonnen wird, wird oft erheblich kompliziert sein. Oft genug wird, wenn das Material für die Auffassung und Deutung gar zu dürftig ist, mit *hypothetischen Konstruktionen* gearbeitet werden müssen: man tastet sich zum Zentrum der Erscheinung vor, indem man mehrfach, gleichsam probeweise, von einzelnen Punkten aus hinlangt, prüft, versucht und auszugleichen bestrebt ist.[34] Bei dieser Arbeit wird immer *zweierlei* im Auge behalten werden müssen: in der Auffassung und Deutung einer Einzelerscheinung wird man niemals absolut verfahren dürfen, auch im geistigen Organismus ist jeder Teil auf den andern bezogen, kann jeder seinem Wesen, Sinn, Zweck und Gewicht nach nur aus der Stellung im Gesamtzusammenhang verstanden und gewertet werden, so wird hier der Blick des Forschers auch bei der Einzeldeutung nicht nur dauernd auf das Zentrum gerichtet sein müssen, sondern er wird auch dem Zusammenhang und den vielleicht hypothetisch angewendeten Verbindungen der einzelnen Teile seine Aufmerksamkeit schenken müssen. Zum zweiten aber muß gefordert werden, und gegen diesen

[34] Außerordentlich aufschlußreich sind für die Theorie dieses ganzen Verfahrens Gedankengänge von Spranger, die Diltheys Intentionen aufs feinsinnigste fortsetzen. Vgl. Lebensformen [2], S. 375 ff. Wir weichen allerdings in wichtigen Punkten von seiner Auffassung ab.

richtigen methodischen Grundsatz wird heute vielleicht stark gesündigt, daß der *Eigengesetzlichkeit* einer jeden geistigen Erscheinung Rechnung getragen wird.[35] Daß sie zunächst und so gründlich wie irgend möglich *aus sich* begriffen, verstanden, erklärt und gedeutet werde. Daß die beiden wichtigen Hilfsmittel der Erkenntnis: Ableitungsversuche und Arbeiten mit Analogie- und Parallelerscheinungen nicht in die eigentliche prinzipielle Untersuchung hineingezogen werden oder daß diese gar die Forschung beherrschen.

Das erste muß unter allen Umständen die Wesensfrage sein, so aufschlußreich auch immer die Erforschung der genetischen Zusammenhänge sein mag.[36] Die Grundfrage ist: was bedeutet dieses und jenes Element *jetzt* und *hier*, nicht: was kann es überhaupt bedeuten oder was hat es an dieser oder jener Stelle bedeutet. Die Bedeutung an anderer Stelle kann wirklich nur eine — mehr oder minder bemerkenswerte und interessante — Zusatzfrage sein, denn vorausgesetzt auch zwei Einzelzüge ähnelten einander deskriptiv aufs Haar: über ihr eigentliches Wesen, über ihre Funktion im Rahmen der Gesamterscheinung belehrt uns eben doch erst das Einsehen derselben in den allgemeinen Zusammenhang, ihre *Beziehung zum „Zentrum"*. Achtet man auf solche Daten wirklich ernsthaft, so wird man sicher vor vorschnellen Identifikationen zurückschrecken, mit Ableitungs- und Analogiezauber sehr viel zurückhaltender sein. Die Konstatierung von Gleichförmigkeiten und Übereinstimmungen mit anderen Erscheinungen wird, wenn das Wesen und die Bedeutung eines Elementes erkannt ist (dann ist man eine Stufe weitergeschritten), ihrerseits die Stellung wichtiger Probleme und Fragen aufgeben. Aber hier überhaupt erst sollte man von *Wanderung, Abstammung und Beeinflussung* sprechen.

[35] Vgl. dazu die feinen Bemerkungen bei Otto, Das Gesetz der Parallelen in der Rel.-Gesch., Vischnu-Narayana S. 150 ff.

[36] Die genetische Frage hängt mit dem „Einfluß-Problem" zusammen, bei dessen Erörterung sich die Anhänger des „Völkergedankens" (spontane Entstehung ähnlicher Erscheinungen, an verschiedenen Stellen der Erde zu verschiedenen oder gleichen Zeiten) [Bastian!] und die Vertreter irgendwelcher „Wander"-Theorien (Übertragung, Einfluß usw.) gegenüberstehen.

R. Otto hat wichtige Gesichtspunkte für die vergleichende Betrachtung aufgestellt, die er für das „feinste Geschäft" der Religionswissenschaft ansieht.[37] Aber auch für ihn ergibt sich im Verfolg seiner Theorie der Konvergenz der Typen die Einsicht, daß im Letzten die individuelle Gestaltung ein Unvergleichbares sei, und das heißt eben doch, daß ein Fortschritt der Erkenntnis des Einzelgebietes aus einer solchen Vergleichung nicht zu gewinnen ist. Vielleicht erleichtert die Einsicht in diesen Tatbestand die Besinnung auf einen Unterschied, den übrigens wohl auch Otto nicht genügend im Auge behält. Wir müssen nämlich scheiden zwischen Analogien formaler Natur und solchen, die sich auf Inhalte beziehen. Formale Analogien sind beispielsweise gewisse charakteristische Übereinstimmungen in der soziologischen Struktur, in der theoretischen Ausformung der betreffenden Religionen und in ihrem praktischen Handeln („Orthodoxie", „Mystik", „Rationalismus", „kanonische Literaturen", Schulstreitigkeiten, Interpretationskunst und „Apologetik", „Liturgie", „Sakrament", „Prophetie", „Priestertum", „Gebet" usw.), Übereinstimmungen im Verlauf der Geschichte der Religionen (das Verhältnis des Stifters zu seinen Jüngern, gewisse Züge in der Entwicklung der Gemeinde und später der Theologie, das Schema: freie Predigt — Evangelium — Lehre — Kanon usw. usw.). Als inhaltliche Analogien wird man etwa zu bezeichnen haben: „asketischen Geist", „Polytheismus", „Menschenopfer" usw.

Vielleicht wird die folgende Gegenüberstellung den Charakter beider noch deutlicher hervortreten lassen: ich vergleiche zwei Religionen auf ihre Gottesvorstellungen hin (formal); die eine ist Polytheismus, die andere monotheistisch (inhaltlich); ich vergleiche sie auf ihre Priesterschaft (formal); die eine kennt Zauberer, die andere hat den Gedanken eines allgemeinen Priestertums entwickelt (inhaltlich); ich vergleiche sie in bezug auf ihre Stellung zur Kultur (formal); eine von beiden bejaht die Mitarbeit, und zwar als ein Mittel zur Herbeiführung des „Reiches Gottes", die andere verneint eine solche, weil sie durchaus eschatologisch eingestellt ist (inhaltlich) usw.

[37] a. a. O. Für ihn ist die Religionsvergleichung die „vorbereitende Dienerin der ‚Religionsmessung' ".

Schema:

1. Formale Analogien:
   - A. Übereinstimmung des Verlaufs der Entwicklung.[38]
   - B. Übereinstimmung der Struktur[39]:
     1. im sozialen Aufbau (soziale Gliederung, Organisation usw.);
     2. in der theoretischen Ausformung (Mythus, Lehre);
     3. im praktischen Handeln (Kultus).
2. Inhaltliche Analogien:
   - C. Übereinstimmung des „Inhalts".

Wir müssen uns also — natürlich eine künstliche Trennung — die Sache so vorstellen, daß eine bestimmte Gesinnung, ein Grundgefühl sich „in" gewissen Formen äußert. Diese kategorischen Formen werden entweder als natürlicher Ausdruck eigens geschaffen oder übernommen und gewandelt. Auf sie beziehen sich die formalen Analogien. Die inhaltlichen wollen Aussagen über die spezifische Erfülltheit der Formen machen, daher gehen gerade sie immer auf ein bestimmtes *Verhältnis zum „Zentrum"*.

Diese wenigen Bemerkungen, die in diesem Zusammenhange genügen mögen,[40] sollten zeigen, worauf sich Vergleichung überhaupt beziehen kann. Es erhellt daraus, was sie leisten kann, und was sie nicht leisten kann. Sie setzt die Arbeit, die sich mit der Erfassung der kategorischen Formen beschäftigt, voraus. Sie ist also durchaus vermittelt. Dieser sekundäre Charakter bedingt wieder eine Verstärkung des subjektiven Faktors in Ansehung des Erkenntnisproblems.

[38] Gesichtspunkte für eine solche Betrachtung bietet etwa Tieles Einleitung in die Religionswissenschaft (1899/1901) und — bei allem Vorbehalt – natürlich Spengler.

[39] Hier ist die ganz neue Perspektiven und Arbeitsmöglichkeiten eröffnende Systematische Religionssoziologie Max Webers (Grundriß der Sozialökonomie III 1921) zu nennen.

[40] Über das vergleichende Verfahren in der Rel.-Wiss., seinen Nutzen und seine Gefahren kann nur in einem größeren Zusammenhang das Notwendigste gesagt werden.

Das Inbeziehungsetzen der Einzelerscheinung zum „Zentrum" erkannten wir als eine Grundforderung für alle Auffassungs- und Deutungsarbeit. Wir hoben auch bereits hervor, wie in diesem dauernden Messen des Einzelzuges, der aus der individuellen Erscheinung gewonnen wurde, am Geist der Gesamterscheinung (Zentral-Sinn) ein Regulativ und Korrektivum gewonnen ist, das sich immer wieder fruchtbar erweisen wird. Andererseits wird uns die Erfahrung eines häufigen Zusammenseins dieses oder jenes Formelelementes oder Einzelzuges mit einer bestimmten Grundstimmung auf die Erkenntnis sehr wichtiger Zusammenhänge führen: wir erlernen da manches über den inneren Zusammenhang zwischen einer bestimmten Grundgesinnung und gewissen Stilelementen. — So scheint die Gefahr eines extremen Subjektivismus, die bei unserer Auffassung der Erkenntnis, ihren Methoden und Resultaten kaum vermeidbar erschien, abgewendet. Auch bei diesem Verfahren gibt es so etwas wie *Gültigkeit*, Bestätigung und Kontrolle. Das soll noch durch einen weiteren Gedanken bestätigt werden. Das Bild, das wir uns von einer fremden Erscheinung machen, wird von vornherein so etwas wie eine innere Schlüssigkeit besitzen, es wird gültig wirken oder nicht. Allerdings mag auch ein zusammenkonstruiertes, willkürliches Phantasiebild eines beliebigen Einzelnen im ersten Augenblick unter Umständen einen geschlossenen Eindruck machen; man hat das Gefühl: hier klappt alles wunderschön, das Ganze wirkt durchaus überzeugend, aber einer genauen Prüfung hält so ein Produkt dann eben doch nicht stand. Diese innere Bündigkeit, über die man sich selten täuschen wird, ist etwas Ähnliches wie die Harmonie, die Bindung und das Zusammenarbeiten der Teile des lebenden Organismus: über den Eindruck ästhetischen Wohlgefallens hinaus wird jenes spezifische Gefühl für *Echtheit* befriedigt, das allerdings angeboren sein muß, so weitgehend es auch einer ferneren Ausbildung fähig ist. Eine Bestätigung dafür ist z. B. der Fall, daß einem solchen bestimmten „Bild" gegenüber die Gewißheit von seiner Brüchigkeit und Falschheit da ist, ohne daß vielleicht der Betreffende sofort oder überhaupt imstande sein wird, die Kriterien und Beweise für diese Falschheit im einzelnen anzugeben. Der consensus omnium ist gewiß kein sehr eindrucksvoller Bürge, aber soviel dürfen wir doch sagen: daß es für die Wahrheit (Echtheit und

Gültigkeit) eines solchen „Bildes“ spricht, wenn in ihm eine Mehrzahl von Menschen ihre Befriedigung findet. Nicht die Anzahl kann natürlich hier entscheiden: die Mode würde ein übler Gradmesser für solche Dinge sein. Aber wir sind berechtigt, wenn eine Zeit durch den Mund ihrer Besten sich zu einem solchen „Bilde“ bekennt, seine „Adäquatheit“ als bestätigt anzusehen. H. Haas hat uns — an dieser Stelle — ›Mohammeds Bild im Wandel der Zeiten‹ vorgeführt, wer möchte daran zweifeln, daß dieser Wandel heute noch nicht abgeschlossen ist? — Wir wollen trachten, daß es uns gelingt, klar und rein und deutlich *unsere* Formel auszusprechen, der Wahrheit gemäß. Wir werden dann auch wissen, wo wir stehen. Nur so kann die Religionswissenschaft sich in das System der Geisteswissenschaften fügen, in dem der Geist zum Bewußtsein von sich kommt.

Wir schließen. Nur wenige Bemerkungen zu einem mächtigen Kreis von Fragen, die vielfach über das rein Methodische hinausweisen, konnten hier gegeben werden. Es schien mir aber wichtig, neben ihrer Aufweisung auch die Richtung der Beantwortung mindestens anzudeuten, die ich für die richtige halte.

(Abgeschlossen Oktober 1922)

Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 18, 1928, S. 4—20.

GESCHICHTE, STAND UND AUFGABEN DER ALLGEMEINEN RELIGIONSWISSENSCHAFT

Von J. P. Steffes

Daß *Religions- und Missionswissenschaft* durch vielfältige Fäden miteinander verbunden sind, bedarf kaum besonderer Betonung. Verdankt doch die allgemeine Religionswissenschaft den Missionaren eine Fülle von Anregungen und Materialien sprachlich-kultisch-ethisch-ethnographischer Art, ohne die wichtigste Fragen für sie der Möglichkeit einer Antwort entbehren. Nicht so direkt offenkundig ist der Vorteil, der sich für den Missionar aus der Religionswissenschaft ergibt: und doch ist er unbezweifelbar. Eine Kenntnis allgemeiner Art aus dem Gebiete der Religionserforschung, so besonders eine vertiefte Einsicht in die Religionspsychologie, in den Zusammenhang zwischen Religion und äußerer Kultur- und Entwicklungsstufe, sowie namentlich auch in die Geschichte der Fremdreligionen wird ihm bei seinem Wirken in deren Bereichen von größtem Nutzen sein. Indessen ist damit die wirkliche Bedeutung beider Wissenschaften füreinander noch keineswegs genügend umschrieben. Ja, man muß sagen, daß die allgemeine Religionswissenschaft in ihrer hohen Wichtigkeit für das Gesamtgebiet der Theologie, in die sich die Missionswissenschaft als Unterteil einreiht, noch allzu wenig erkannt und gewürdigt wird. Außer den Einflüssen aber, die von der allgemeinen Religionswissenschaft auf die Theologie hinüberströmen [1] und so auch die Missionswissenschaft indirekt

[1] Einen kleinen Einblick in diese Dinge gewährt Fr. X. Kiefl, Kathol. Weltanschauung und modernes Denken, 1922, S. 422 ff. Vgl. auch Fr. J. Dölger, Ichthys, 1910 ff.; ders., Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual, 1909; C. Clemen, Religionsgesch. Erklärung des Neuen Testamentes, 2 Bde., 1924; E. Krebs, Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert, 1910; ders., Das religionsgeschichtl. Problem des Urchristentums, Bibl.

berühren, gibt es noch besondere Beziehungen direkter Art zwischen den Einzelzweigen der Religionswissenschaft und den Disziplinen der Theologie. Solche direkten Beziehungen wurden oben kurz erwähnt, sie sind aber noch deutlicher und allseitiger herauszustellen. Umgekehrt natürlich zieht auch die allgemeine Religionswissenschaft aus den Arbeiten der theologischen Fächer, so insonderheit aus der missionswissenschaftlichen Forschung dankenswerte Gewinne.

Eine kurze Illustrierung der Geschichte und Gegenwart wie des Aufgabenkreises der allgemeinen Religionswissenschaft enthüllt vielleicht am besten die Bedeutung, die ihr mit Bezug auf den gesamten theologischen Betrieb, besonders natürlich in Hinsicht gewisser Einzelfächer, einzuräumen ist. Die Fixierung ihres heutigen Standes macht dann vor allem die drängenden Aufgaben der Stunde sichtbar.

1

Die *Entstehung* einer allgemeinen Religionswissenschaft war mit dem Augenblick gegeben, als der Zusammenstoß mehrerer Religionen untereinander oder mit einer anders orientierten Philosophie zum systematischen Nachdenken über Wesen, Herkunft, Recht und Wert der eigenen Religion gegenüber der Fremdreligion oder gar der Religion überhaupt gegenüber der Philosophie nötigte. Anfänge davon reichen schon bis in die frühesten Stunden der abendländischen Geistesentwicklung zurück. Weiter trat dazu das Bedürfnis, die sich durch innere Entfaltung und Zuwachs von außen infolge von Verschmelzung mit Bestandteilen anderer Religionen immer weiter ausgestaltende, mit vielen ihrer Einrichtungen aber doch in

Zeitfr. 6. Folge, Heft 4 u. 5, 1913; J. P. Steffes, Das Wesen des Gnostizismus und sein Verhältnis zum katholischen Dogma, 1922; Frz. Meffert, Das Urchristentum, 4 Bde., 1920; B. Bartmann, Paulus. Die Grundzüge seiner Lehre und die moderne Religionsgeschichte, 1914; ders., Dogma und Religionsgeschichte, 1922, sowie H. Schells Aufsätze über die Taolehre des Laotse und die großen Weltreligionen (Kleine Schriften, 1908), die den Problemkreis nach der liturgie- und dogmengeschichtlichen, sowie der exegetischen und dogmatischen Seite beleuchten, u. a. m.

dunkle Vorzeit zurückreichende eigene Religion in der Fülle ihrer vielfältigen Götter, Mythen und Riten zu verstehen.[2] Es bildeten sich so Theogonien, Göttergenealogien, Kosmogonien, Helden- und Kultlegenden sowie Tempelsagen, womit man sich Himmel und Erde, Götter und Geschichte, Tempel und rituelle Einrichtungen begrifflich klären und ordnen wollte. In der abendländischen Antike können wir diesen mehrfachen Prozeß verfolgen bei Mythologen, Dichtern und Künstlern, bei den Wissenschaftlern, besonders den Historikern, endlich bei den verschiedenen Richtungen der Philosophie.[3]

Auch im werdenden und sich entfaltenden *Christentum* beobachten wir religionswissenschaftliche Bemühungen, allerdings im engsten Anschlusse an die theoretische und praktische Theologie. In letzterer Hinsicht drängten sich Fragen auf, die heute aufs neue in der Missionswissenschaft brennend geworden sind, nämlich: wieweit eine Anpassung an heidnisches Wesen und seine geistige und rituelle Welt statthaft sei, ohne eine Verletzung des neuen durch Christus geschenkten Lebens. Die theoretische Auseinandersetzung mußte vor allem eine Erklärung für die Tatsache finden, daß sich durch das Heidentum hingestreut viele tiefsinnige Wahrheiten und Riten fanden, die den christlichen so ähnlich sahen. Mit dem faktischen Siege des Christentums und seiner allmählich sich vollziehenden Alleinherrschaft traten jene Fragen naturgemäß stark zurück. Religionswissenschaftliches Interesse in größerem Ausmaße während der kirchlichen Hochentfaltung im Mittelalter erregten nur die vielfältigen engen Berührungen des Christentums mit dem Judentum

[2] Vgl. u. a. besonders O. Kern, Die Religion der Griechen. 1. Bd.: Von den Anfängen bis zu Hesiod, 1926; M. P. Nilsson, Die Griechen. In Lehrb. der Religionsgesch. von A. Bertholet u. E. Lehmann, Bd. II, 1925, S. 281 ff., 306 ff., 328 ff.

[3] O. Gruppe, Geschichte der klassischen Mythologie und Religionsgeschichte, 1921; K. Joel, Geschichte der antiken Philosophie, Bd. I, 1921. Nimmt stets Bezug auf das Verhältnis von Philosophie und Religion. Ebenso H. Leisegang, Griech. Philosophie, Bd. I u. II, 1922 u. 1923; Th. Birt, Von Homer bis Socrates, 3. Aufl., 1925; O. Gilbert, Griech. Religionsphilosophie, 1911, und M. Louis, Doctrines religieuses des philosophes Grecs, 1909.

und Islam.[4] Anders aber gestalteten sich die Dinge mit Beginn von Renaissance und Neuzeit. Erstere ließ vor allem den Geist der Antike mit ihrer Götterwelt verklärt erstehen und schuf einen neuen Fragenkomplex nach dieser Seite hin. Bald brachte die weitere geographische Erschließung der Erde durch Forschungsreisende Berührung mit andern fremden lebendigen Religionen, die Forschung und Vergleichung herausforderten.[5]

In der *neueren Zeit* haben dann namentlich folgende Momente auf die weitere und vollere Ausgestaltung einer allgemeinen Religionswissenschaft hingewirkt: 1. Die seit der Renaissance sich immer stärker auswirkende Kirchenfremdheit, die sich einen ihrem neuen Lebens- und Weltgefühl entsprechenden religiösen Ausdruck schaffen wollte. 2. Die Reformation, welche den Religionsbegriff der Kirche, sowie die geschichtliche Entwicklung der letzteren einer völlig zersetzenden Kritik unterzog. 3. Der neue Wissenschaftsbegriff der Aufklärung, der dahin drängte, alle Entstehungen vom Standort einer angeblich überall gleichen Vernunft aus zu sehen, wobei alle Verschiedenartigkeit der Religionen sich auflöste in eine bloße Verschiedenartigkeit *des Ausdruckes* für den einen allenthalben gleichen religiösen Vernunftgrundgehalt. 4. Die wissenschaftliche oder künstlerische Methode der Romantik, die mit ihrer Allegorie und ihrem Symbolismus in allem das Durchleuchten des absoluten Urgrundes sehen wollte oder gar mit Chateaubriand den Versuch unternahm, in der Mythenwelt der Antike keimhaften Katholizismus oder doch Hinweis auf ihn zu finden.[6] 5. Der gewaltige Aufschwung der Sprachforschung und -vergleichung während des 19. Jahrhunderts, innerhalb dessen uns die fremdländischen Sprachen und Kulturen der Ägypter, Assyrer, Babylonier, Chinesen, Perser, Inder, Hethiter und auch der Naturvölker in einem uner-

[4] P. Schanz, Apologie des Christentums, I. Bd., 3. Aufl., 1903, S. 26 ff.: Gesch. d. Apologetik (Patristik und Mittelalter); H. Pinard de la Boullaye S. J., L'étude comparée des religions, tom. I, 2. éd., 1922, p. 45 ff. u. 98 ff.

[5] E. Troeltsch, Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie, 1925, S. 261 ff.; H. Pinard, p. 131 ff.

[6] E. Troeltsch, Aufsätze, S. 191 ff., 297 ff., 338 ff., 532 ff.; B. Pünjer, Gesch. d. christl. Religionsphilos. seit d. Reformation, Bd. I, 1880, S. 93 ff.; O. Pfleiderer, Religionsphilosophie, 1878, S. 63 ff.

hört weiten Ausmaße erschlossen wurden. Der Sprachforschung und -vergleichung folgte notwendig die Religionsforschung und -vergleichung.[7] 6. Die Entwicklungstheorien, die sich gleichfalls hauptsächlich während des verflossenen Jahrhunderts zur Geltung brachten. Sie entfalten sich in zwei mächtigen Strömen: einem idealistischen und einem naturalistischen. Ersterer hat seine glänzende Vertretung vornehmlich in Trägern des deutschen Idealismus, Klassizismus und Humanismus. Hier neigt man dazu, den höchsten Ausdruck der Religion in der Vollreife des menschlichen Geistes zu sehen, der dann bald mehr von seiner rationalen, bald mehr von seiner ethischen oder ästhetischen Seite her genommen wird. Die naturalistische Entwicklungstheorie stützt sich u. a. besonders auf drei Voraussetzungen: die durch Kant-Laplace gelehrte Entwicklung des gesamten Weltalls aus kosmischen Urnebeln, die von Darwin aufgestellte Stufenfolge der Lebensformen von den einfachsten bis zu den kompliziertesten Wesen und die von der Ethnologie der Zeit des prähistorischen Menschen zugewiesenen Funde. Überall sah man hier am Anfang unvollkommenste Gebilde, denen erst auf Grund von Entwicklung die höheren Formen folgen konnten. Daraus schien sich von selbst die Tatsache nahezulegen, daß auch die gesamte menschliche Kultur aus niedrigsten und primitivsten Anfängen herausgewachsen sei. Ein Gleiches sollte sich dann für die Religion von selbst ergeben. Ihre Anfänge werden zurückgeführt bis zur untermenschlichen und untergeistigen Grenze. So verschieden aber auch im einzelnen Anfang und Durchgangsformen der Religion von den Forschern bestimmt werden, darin sind alle einig, daß die Religion ein Entwicklungsprodukt aus niedersten Elementen sei, dazu bestimmt, unter dem Einfluß namentlich äußerer Faktoren über sich hinaus zur Selbstauflösung zu führen.[8] 7. Das Spezialisierungsstreben, das seit der Zeit der rationalistischen Hochblüte

[7] Pinard, p. 228 ff.; J. P. Steffes, Aus der Werkstatt der vergleichenden Religionsgesch., Deutsche Monatshefte, I. Jahrg., Heft 8/9, S. 456 ff.

[8] J. P. Steffes, Religionsphilos. des Unbewußten, 1921, S. 339 ff.; ders., Aus d. Werkst. d. vergl. Religionsw., S. 495 ff.; ders., Religionsphilosophie, 1925, S. 123 ff.; A. Schmitt, Katholizismus u. Entwicklungsgedanke, 1923, S. 136 ff.

das gesamte Gebiet der Wissenschaft immer mehr beherrscht und charakterisiert. Indem Fülle und Verschiedenartigkeit der Objekte es bedingt, daß jeder Erscheinungsbereich seine eigenen Forscher und Methoden verlangt, sondert sich naturgemäß auch die religiöse Erscheinungswelt als eigener Wissenschaftszweig mehr und mehr ab.[9] 8. Das stärkere Erwachen religiösen Interesses in der Gegenwart, und damit in Verbindung stehend das Verlangen nach religiöser Neuorientierung oder gar nach religiös-kirchlicher Einheit. 9. Die namentlich im letzten Jahrzehnt erfolgte Hinwendung zur Phänomenologie und zum Objekt und im Zusammenhang damit das Bemühen, ohne philosophische Vorurteile und subjektivistische Konstruktionen die Objekte zu sehen und zu studieren, wie sie sich selbst dem rein sachlich eingestellten Blicke des Forschers darbieten. Diese Einstellung steht in scharfem Gegensatz zu jenen vorgenannten Arbeitsmethoden, die bereits ein irgendwie fertiges Schema mit an das Objekt heranbrachten, in das nun dies nur, wenn auch unter erheblicher Verletzung seines Wesens, hineinzustellen war.[10]

Alle diese Gesichtspunkte drängten auf die Herausstellung der allgemeinen Religionswissenschaft als eines besondern Zweiges der Wissenschaft überhaupt, oder gaben ihr doch neue Anregung und Entwicklungsmöglichkeit. So ist die allgemeine Religionswissenschaft, obschon sie mit vielen Wurzeln zurückreicht bis in die frühesten Morgenstunden abendländischen Geisteslebens, doch als eigene Wissenschaft ein Kind der jüngeren Vergangenheit.

2

Diese Religionswissenschaft trägt ein zweifaches Merkmal an sich: sie hat sich einmal abgelöst von der Theologie und sich vielfach in feindlichen Gegensatz zur Kirche gestellt; sie hat zum andern selbst eine Fülle von Unter- oder Hilfswissenschaften aus sich heraus

[9] Steffes, Religionsphilos., S. 9 ff.

[10] Vgl. zum Ganzen auch J. Wach, Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung, 1924, S. 1 ff.

entwickelt, deren Aufgaben- und Methodenkreis je und je verschieden ist. [11] Um mit diesem letztgenannten Tatbestande zu beginnen, so zeigen sich hier bei der allgemeinen Religionswissenschaft ähnliche Verhältnisse wie bei der Theologie selbst. Obschon diese die Offenbarungsreligion in fest umschriebener Form zum einheitlichen Gegenstand hat, so erscheint sie doch je nach dem Gesichtspunkt der Betrachtungsweise in verschiedenartiger Ausprägung: als Dogmatik, Apologetik, Exegese, Kirchengeschichte, Moral usw. Ebenso kann auch die Religionswissenschaft ihrem großen Gegenstand, nämlich der Erscheinung der Religion und ihren Verkörperungen innerhalb der Geschichte gerecht werden nur durch eine Erforschung von vielfältigen Gesichtspunkten aus mit entsprechenden Methoden, d. h. mit Hilfe einer Mehrheit von *Zweigwissenschaften.*

In vagen Umrißlinien kann man deren Eigenart und gegenseitiges Verhältnis etwa so bestimmen: Da auch hier der Grundsatz unbedingt gelten muß, daß alle religionswissenschaftliche Untersuchung mit der Erfahrung und dem in der Wirklichkeit Gegebenen zu beginnen hat, so bildet den Ausgangspunkt für alle Theorie und Erforschung der Religion die *Religionsgeschichte.* [12] Deren Arbeitsgebiet und Arbeitsziel ist aber bereits ein mehrfaches. Ihre erste Aufgabe ist zweifelsohne, mit philologisch- bzw. archäologisch-kritischer Methode den vorgefundenen Tatbestand der Religion und Religionen festzustellen. D. h. sie hat nach Sichtung der glaubwürdigen Quellen die religiösen Erscheinungen in ihrem Sein und Werden zu beschreiben. Und dies abermals gleich in einem mehrfachen Sinne. Es wäre nicht nur eine Beschreibung der einzelnen Religionen in ihrer äußeren Erscheinungsform zu geben, sondern ebenso eine Darstellung der religiösen Einrichtungen und Funk-

[11] J. Wach, S. 21 ff. Religion in Gesch. u. Gegenwart, Bd. 5, 1913, Sp. 2183 ff., 2206 ff.; E. Troeltsch, Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, 1913, S. 487 ff. u. 452 ff.

[12] H. Lehmann, Zur Wissenschaftslehre der Religionsgesch. Deren Eingliederung in die Geschichtstheorie. Zeitschr. f. Missionskunde u. Religionswissenschaft, 31. Jahrg., 1916, S. 203 ff., 239 ff., 269 ff.; Relig. in Gesch. u. Gegenw., Bd. V, Sp. 2183 ff.

tionen wie des Kultus als dem Ausdruck der Volksfrömmigkeit, der Tempel, Priestertümer, Opfer, Tänze, Mysterien [13] usw. Dabei hätte man sich darum zu bemühen, die Motive der Formgebung sowie die treibenden Kräfte der Entwicklung, wie sie sich etwa aus Volkscharakter, Landschaft, Blutmischung, Wanderungen, Kriegen, Handel, Verkehr, sei es durch Anregung oder Synkretismus ergeben, möglichst deutlich zu machen.

Damit aber wäre die Aufgabe der Religionsgeschichte noch keineswegs erschöpft. Der bloßen Tatsachendarstellung müßte eine solche der religiösen Ideen folgen, also eine geistes- oder dogmengeschichtliche Betrachtung in Verbindung mit einer systematischen Wiedergabe derselben. Erst letztere würde zu dem tieferen Lebensnerv der religiösen Erscheinungen führen und aus den bei einer bloßen Tatsachenerörterung unorganisch nebeneinanderliegenden Teilen ein lebensvolles Ganzes erstehen lassen. [14] Endlich erforderte der Zusammenhang zwischen den inneren Kräften der Religion und der kulturellen Umwelt eine besondere Untersuchung, und zwar nach der doppelten Seite: einmal in Hinsicht der Entwicklung, die von der Religion auf die Erzeugung von Kunst, Wissenschaft und sonstiger Weltgestaltung ausgeht, dann aber auch mit Bezug auf die Gegenwirkung von seiten der Welt aus auf die Religion. Diese kulturgeschichtliche Betrachtungsweise dürfte wertvollste und notwendige Ergänzungen zur reinen Tatsachen- und Ideengeschichte bringen.

Befaßt sich die Religionsgeschichte wesentlich mit der objektiven Religion, so bahnt die *Religionspsychologie* [15] einen Weg zum Verständnis des *inneren* Aufbaues der Religiosität. Mag man die Bedeutung der reinen Experimentalpsychologie für das Studium der Religion auch sehr überschätzt haben, Wert hat sie immerhin im Dienste der religiösen Pädagogik, zur Abgrenzung gegen andersartige, besonders krankhafte Betätigungen des Seelenlebens und

[13] Vgl. z. B. R. Will, Le culte, Bd. I, 1925.

[14] J. Wach, S. 72 ff.

[15] G. Wunderle, Einführung in die moderne Religionspsychologie, 1922, gibt einen Überblick über Geschichte und Methoden der Religionspsychologie.

zur Feststellung der seelischen Funktionen im religiösen Akt.[16] Viel weiter führt die einfühlende und beobachtende Psychologie. Sie erschließt auch die höheren und komplizierteren Gebilde der Seele, vermag ihre Motivierung in etwa aufzuzeigen und auch die das gewöhnliche oder sog. normale Seelenleben überschreitenden Phänomene, wenn auch nicht immer zu erklären, so doch durch eingehende Beobachtung und Beschreibung nach Möglichkeit aufzuhellen und auch bis zu einem gewissen Grade zu bewerten; sie wird öfters in der Lage sein, festzustellen, ob jene außergewöhnlichen Erscheinungen partikulare Übersteigerung in Verbindung mit krankhafter und abnormer Verengung darstellen, oder ob man in ihnen den Einbruch einer anderen höheren Wirklichkeit vermuten darf.[17]

Noch einen Schritt weiter führt uns die *Religionssoziologie*, welche sich sowohl auf die Geschichte wie auf die Psychologie stützt. Ersteres, indem sie die sozialen Gebilde beschreibt, in denen sich die einzelnen Religionen niederschlagen und auswirken, letzteres, indem sie die ideellen und psychischen Fakta aufsucht und sichtbar macht, die sozialgestaltend sind und den Anlaß dazu bieten, daß sich eben diese soziale Form: Verein, Kirche, freie Gemeinde, Kultgenossenschaft, Bund usf. und keine andere herausbildet. Darüber hinaus wird die Religionssoziologie auch zu ermitteln haben, welcher Art der Einfluß ist, der von der sozialen Form auf die Religion und ihre weitere Entwicklung zurückstrahlt. Gerade dieser Zweig der Religionswissenschaft erheischt angesichts der großen Bedeutung, die heute der Soziologie beigemessen wird, besondere Pflege. Man denke nur etwa an die weite Verbreitung jener sozialistischen Lehre, daß die Religion nur ein Produkt der jeweiligen Wirtschaftslage sei, ferner an die große Beachtung und Wirkung, die die religionssoziologischen Untersuchungen von Max Weber,[18]

[16] Vgl. hier vor allem K. Girgensohn, Der seelische Aufbau des religiösen Lebens, 1921, bes. S. 383 ff. u. 511 ff.

[17] Einen Versuch zur Beschreibung höherer Phänomene gibt T. K. Oesterreich, Einführung in die Religionspsychologie als Grundlage der Religionsphilosophie u. Religionsgeschichte, 1917. Vgl. auch Steffes, Religionsphilosophie, S. 84 ff. Hier reiche Literaturangabe.

[18] Vor allem Gesammelte Aufsätze z. Religionssoziologie, 3 Bde., 2. Aufl., 1922, wo die religionssoziologischen Verhältnisse im Protestantis-

E. Troeltsch,[19] M. Scheler,[20] Th. G. Masaryk,[21] P. Honigsheim[22] u. a. gefunden haben.

Mit dem Umkreis der genannten Methoden gilt zumeist — ja oft noch mit Ausschluß der Soziologie oder irgendeines Zweiges der Psychologie — der Arbeitsbereich der Religionswissenschaft als genügend und erschöpfend gekennzeichnet. Man kann aber nicht sagen, daß damit bereits alle Forschungsmöglichkeiten berücksichtigt wären. Mir scheint, daß auch jene Betrachtungsweise, die namentlich in gewissen philosophischen Richtungen der letzten Vergangenheit zu erheblicher Bedeutung gelangte und viele wichtige Erkenntnisse erschloß, für die Religionswissenschaft von großer Fruchtbarkeit ist. Ich meine die Typen- und Formenlehre, welche von *Dilthey*, und die Wesensschau, welche von *Husserl* — um nur markante Namen zu nennen — herkam, und die man vielleicht unter dem im Husserlkreise selbst geprägten Ausdruck *Phänomenologie* zusammenfassen kann. Es würde sich also hier darum handeln, eine Wesens- und Formenlehre des Religiösen aufzustellen, und zwar sowohl in Hinsicht der absolut möglichen Formen des Wesensausdrucks, wie bezüglich der in den einzelnen Religionen konkret verwirklichten Formen. Es kämen da Untersuchungen in Frage über die Erkenntnisformen, auf denen die verschiedenen Religionsgestaltungen beruhen, über die metaphysischen Hintergründe ihrer Glaubensvorstellungen, über die Auffassungen von Gott, Welt, Leben, Kultur, Mensch, Diesseits, Jenseits usf., immer unter dem Gesichtspunkt der geistigen Form (Kategorie), die dahintersteht. Eine solche Forschungsmethode würde in Tiefen der religiösen Wirklichkeit hinableuchten, die den übrigen Methoden versagt bleiben. Ihre

mus, Judentum, Buddhismus, Hinduismus, Konfuzianismus und Taoismus untersucht werden.

[19] Vgl. besonders die Soziallehren der christl. Kirchen und Gruppen, 1912, an vielen Stellen, sowie die Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie, hrsg. von H. Baron 1925.

[20] Schriften zur Soziologie u. Weltanschauungslehre, 3 Bde., 1923 ff.

[21] Zur russischen Geschichte u. Religionsphilosophie, 2 Bde., 1913.

[22] Versuch zu einer Soziologie des Wissens, hrsg. von M. Scheler, 1924, S. 302 ff., 308 ff., 323 ff.

fruchtbare Anwendung auf anderen kulturellen Gebieten (eine Parallele dazu im Bereiche der Naturwissenschaften wäre etwa die Lehre von der Gestalt) rechtfertigt auch ihre Berücksichtigung auf dem religionswissenschaftlichen Gebiet.[23]

Nun erst, nachdem die beschriebenen Voruntersuchungen stattgefunden haben, ist der Boden freigemacht für die Methode der *Religionsvergleichung*,[24] die um so ergebnisreicher sein wird, je mehr das Wesen des Religiösen und seiner historischen Verkörperungen aufgedeckt ist. Sie hätte sich nicht lediglich auf Äußeres, Peripherisches zu beziehen, indem sie etwa gewisse Riten, Gebräuche, Gebetsformeln usw. miteinander vergleicht, sondern müßte vom innersten Sinn und Wesen der verschiedenen Religionen ausgehen und von da aus erst Ähnlichkeit, Gleichheit oder Unähnlichkeit der einzelnen Erscheinungen feststellen. Denn auch äußerlich völlig ähnliche oder gar gleiche religionsgeschichtliche Gebilde können grundverschiedener Art sein, wenn Sinn und Wesen der Religionen, denen sie zugehören, innerlich verschieden sind. Die heillose Verwirrung, die zur Stunde noch auf dem Gebiete der Religionswissenschaft, besonders der Religionsvergleichung herrscht, rührt eben daher, daß man das verkennt und glaubt, richtige Vergleiche durchzuführen, wenn man rein philologisch Formel mit Formel, Ritus mit Ritus, Bild mit Bild usw. vergleicht. Hier würde die phänomenologische Methode im oben beschriebenen Sinne Vertiefung, Klärung und Berichtigung bringen.[25]

Ließe sich nun auch vielleicht über diesen Punkt weithin Einigung erzielen, so wird eine solche auf erheblich größere Schwierigkeiten stoßen,wenn es sich darum handelt, ob auch normative Gesichts-

[23] Ansätze zu solcher Betrachtung finden sich vielfach, besonders in dem Schrifttum von E. Troeltsch, M. Scheler, E. Spranger u. a. Siehe auch Steffes, Religionsphilos., S. 240 ff.

[24] E. Hardy, Zur Geschichte der vergleichenden Religionsforschung. Archiv f. Religionswissenschaft, Bd. IV, 1901, S. 45 ff., 97 ff., 193 ff. Besonders aber H. Pinard de la Boullaye, L'étude comparée des religions, Bd. II, 1925 (Les méthodes).

[25] Ein Versuch zu einer Einführung in die Religionsvergleichung liegt vor in Fr. B. Jevons, An introduction to the study of comparative Religion, 1920. Es handelt sich dabei aber nur um einzelne Ausschnitte.

punkte, d. h. Fragen nach dem Wert und der Wahrheit der Religion zu berücksichtigen wären. Zumeist wird dies abgelehnt. (Vgl. neuerdings bes. Joachim Wach, Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung 24, 113 ff.) Die Wahrheitsfrage überweist man bei solcher Einstellung an die Religionsphilosophie oder an die Apologetik, in denen man aber dann nicht mehr reine Wissenschaften sieht. Von der Religions*wissenschaft* also sollen jene Fragestellungen ferngehalten werden. Nun ist es gewiß richtig, daß alle Untersuchungen, die sich auf die Feststellung von Tatsachen beziehen, durchgeführt werden müssen, ohne jede Verquickung mit irgendeiner Bewertung. Dennoch zielt alle Forschung und Wissenschaft doch letztlich ab auf die Frage nach der Wahrheit der Religion. Sie gänzlich ausschalten, hieße die gesamte Religionsforschung doch wohl um ihren tiefsten Sinn bringen. Es hieße zugleich auch die Religionswissenschaft einengen, da man ihr nicht gestattete, alles Wissenswerte und Wißbare hinsichtlich der Religion zu erforschen, wozu sie doch auf Grund ihres Wesens drängt.[26] Freilich wäre jene Frage nach der Wahrheit vom religionswissenschaftlichen Boden aus erst ganz zuletzt zu stellen nach gründlicher Durchforschung der Wesensformen der verschiedenen Religionen und ihrer sachlichen Vergleichung. Und sie wäre mit aller Behutsamkeit zu stellen. Aber sie muß zur Krönung und zum Abschluß der Religionswissenschaft noch gestellt werden. Denn wenn auch die letzten persönlichen Entscheidungen gewiß nicht auf dem Gebiete der reinen Wissenschaft fallen, so unterstehen die Motive solcher Entscheidung doch weithin der wissenschaftlichen Diskussion.

Damit betreten wir freilich das Gebiet der *Religionsphilosophie* (nicht das der Apologetik, die sich von vornherein bewußt zum Anwalt einer bestimmten Religion macht). Ob man sie zur Religionswissenschaft im engeren Sinne rechnet, hängt von der Stellungnahme zu der allgemeineren, heute noch stark diskutierten Frage ab, ob man die Philosophie überhaupt dem Oberbegriffe Wissenschaft einzugliedern vermag. Jedenfalls aber rechnet sie zur Religionswissenschaft im weiteren Sinne. Denn sie vermittelt auch, abgesehen von der Wahrheitsfrage im engeren Sinne, ein sehr

[26] E. Troeltsch, Aufsätze, S. 452 ff.

wichtiges Wissen um die Religion. Im Gegensatz aber zu den oben erörterten Methoden hat sie es mit den historischen Niederschlägen der Religionen nicht direkt und in erster Linie zu tun, sondern mit der Religion als Phänomen im Rahmen der übrigen Gesamtwirklichkeit und Gesamterkenntnis. Sie erforscht das Wesen der Religion auf Grund ihrer Entstehung, ihrer Motive, ihrer Äußerungen, Wirkungen und Entwicklungen. Sie bekämpft die Religion, wo sie dieselbe als irrig in ihrer Art betrachtet; sie kritisiert dieselbe, wenn sie ihr in der konkreten Form dem von ihr konstruierten Ideal nicht als konform erscheint; sie fördert ihre Entwicklung durch Bereitstellung besserer Begriffe und Ausdrucksformen; sie verteidigt dieselbe, wo sie in ihr den Ausdruck vernünftiger Wirklichkeit erblickt. Oft allerdings hat sie sich auch vermessen, über die historischen Religionen hinaus einen eigenen religiösen Ausdruck als die Religion der Gebildeten oder als Religion schlechthin zu schaffen. Dabei hat sie freilich allemal ihre Grenzen weit überschritten und zudem das Wesen der Religion, das sie erforschen, aber nicht konstruieren soll, verkannt und zerstört. Davor bewahrt sie sich, wenn sie sich im innigsten Bunde mit den übrigen Wissenschaftszweigen hält. Nur deren Gesamtheit und organische Verbundenheit kann dem Reichtum und der Vielseitigkeit des religiösen Phänomens gerecht werden. [27]

Da die Religionswissenschaft eine Fülle besonderer Arbeitsgebiete umgreift, folgt, daß sie keine einheitliche *Methode* haben kann. Jedes ihrer Teilbereiche untersteht einer eigenen Methode, und zwar der, die auf dem entsprechenden profanen Gebiete betätigt wird. [28] Die Religionsgeschichte arbeitet nach den Leitsätzen der philosophisch-kritischen bzw. geistes- und kulturgeschichtlichen Methode, die Religionspsychologie nach denen der Psychologie usf. Nur mit dem Unterschied: daß die Eigenheit des religiösen Objekts eine besondere Nuancierung bedingt. Die Religion besagt ganz allgemein den Durchbruch einer höheren, überirdischen Welt hinein in die raumzeitliche Welt. Dabei werden die Dinge der raumzeitlichen Welt zum Träger ihrer Manifestationen, zu deren Zeichen und Sym-

[27] Steffes, Religionsphilos., S. 12 ff., 23 ff., 118 ff.

[28] J. Wach, S. 113 ff.; E. Troeltsch, Zur religiösen Lage, S. 487 ff.

bolen. Die Religionswissenschaft hat sie also nicht wie die Profanwissenschaften zu untersuchen auf ihr rein naturhaftes, raumzeitliches Wesen, sondern auf ihren Zusammenhang mit der höheren Welt. Infolgedessen kommt ihr eine eigene Betrachtungsweise zu, und sie nimmt innerhalb der Geisteswissenschaften eine besondere Stelle ein; sie liegt an der Grenze, die den Übergang bildet vom Relativen, Irdischen zum Überirdischen, Absoluten.

Ebenso verschieden wie ihre Methoden ist die zeitliche *Entstehung* der einzelnen religionswissenschaftlichen Arbeitsgebiete anzusetzen. In irgendwelcher Form handhabte man alle schon seit langem. Als eigene, bewußt verselbständigte Arbeitsfelder aber haben sie sich sämtlich verhältnismäßig sehr spät erst konstituiert. Am ehesten vielleicht die Religionsphilosophie, für deren Herausbildung als eigenen Forschungszweiges man das Jahr 1832 angeben kann; in diesem Jahre nämlich erschienen zwei Abhandlungen von Fries und Hegel, die Religionsphilosophie als eigene Disziplin betreiben.[29] Um die Mitte des vorigen Jahrhunderts bildeten sich dann weiterhin als besondere Disziplinen heraus: die Religionsgeschichte, namentlich gefördert durch den gewaltigen Aufschwung der Geschichtswissenschaft überhaupt, insonderheit der Sprachforschung und Ethnologie;[30] ferner die Religionssoziologie, angeregt vor allem durch die Aufstellungen Auguste Comtes, daß die Religion durch die wissenschaftliche Soziologie als eine mythische Entwicklungsstufe der Menschheit erkannt werde, und durch die Lehre des Sozialismus, daß die Religion lediglich eine Begleiterscheinung der wirtschaftlichen Formen sei.[31] Zu eigentlich religionswissenschaftlicher Arbeit hat sich die Soziologie in Deutschland aber erst in den allerletzten Jahrzehnten entwickelt. Ein Gleiches gilt von der Religionspsychologie, die sich wohl zuerst in Amerika in der Schule Stanley Halls seit der Jahrhundertwende als eigenes Forschungsgebiet, und zwar auf empirischer Grundlage, abzweigte.[32]

[29] H. Straubinger, Die Religion und ihre Grundwahrheiten in der deutschen Philosophie seit Leibniz, 1919, S. 3.

[30] Religion in Gesch. u. Gegenw., Bd. V, Sp. 2183 ff.

[31] Frz. X. Kiefl, Die Theorien des modernen Sozialismus über den Ursprung des Christentums, 1915, S. 11 ff., 33 ff., 43 ff., 110 ff.

[32] J. Wach, S. 1 ff.; Steffes, Religionsphilos., S. 84 ff.

Gemeinsam ist, wie bereits oben kurz betont, allen diesen Disziplinen, daß sie sich von der kirchlichen *Theologie* abgesondert haben. Das besagt keineswegs notwendig eine Feindschaft zu ihr. Im Gegenteil, beide gehören wesensmäßig in Ergänzung zueinander. Die Trennung ist nur ein Ausdruck für die tatsächliche Verschiedenheit zwischen beiden Gebieten. Die Theologie befaßt sich ausschließlich mit einer bestimmten, scharf abgegrenzten Offenbarungsreligion (Theologie des Katholizismus, Theologie des Protestantismus, Theologie des Judentums, Theologie des Islam). Diese bringt sie material und formal zur Darstellung, erweist sie als einzig wahre Religion und will mit alledem vor allem praktischen Zwecken dienen: der Bildung des Klerus, der Verteidigung und der Seelsorge. Die Religionswissenschaft dagegen zielt auf das gesamte Gebiet der Religion und müht sich um dessen Erforschung, hauptsächlich und in erster Linie aus rein theoretischem Interesse. Die Theologie aber kann schon aus Gründen der Selbsterhaltung und der Apologetik den Arbeiten der Religionswissenschaft nicht einfach passiv zusehen. Sie hat indes wahrlich auch ein positives Interesse an der Erforschung des religiösen Phänomens um seiner selbst willen. Es ist die tiefere Einsicht ja gleichfalls ein Mittel, die religiösen Beziehungen vollkommener zu verwirklichen. [33]

3

Wenn nun auf den Blättern dieser Zeitschrift die Religionswissenschaft in Verbindung mit der Missionswissenschaft berücksichtigt wird, so ist klar, daß sie nicht in ihrer ganzen Weite und Breite hier zur Frage stehen kann. Sie wird material und formal enger *umgrenzt* werden müssen. In erster Beziehung schon dadurch, daß das Interesse der Zeitschrift sich vorwiegend den heute noch lebendigen Religionen zuwendet, sowohl bei den Primitiven wie bei den Kulturvölkern, innerhalb deren praktische Missionsarbeit geleistet

[33] Für die einschlägige Literatur: L. Salvatorelli, Introduzione Bibligrafica alla Scienza della religione, 1917, und C. Clemen, Religionsgeschichtl. Bibliographie, 1914 ff.

werden soll. Abgestorbene Religionsformen, wie etwa die der sog. klassischen Antike oder andere wären höchstens so weit heranzuziehen, als aus deren Geschichte, Entwicklung und späterem Verhältnis zum Christentum besonders wichtige Einsichten für die Missionsarbeit gewonnen werden könnten. Dann wären ferner auszuscheiden die religionswissenschaftlichen Probleme, die der spezifisch europäischen Geistesentwicklung ausschließlich zugehören, die zwar für eine allgemeine Erforschung der Religion sowie für die innere Mission Europas von größtem Belange sind, dagegen einer Aktualität für die Heidenmission im herkömmlichen Sinne entbehren. Auch formal würde sich der Aktionsradius verkürzen. so käme die rein *philosophische Betrachtungsweise* im oben gekennzeichneten Sinne nur sehr begrenzt in Frage. Stärker allerdings mit Bezug auf die Religion hoher Kulturen, innerhalb deren, wie etwa in Indien und China, sich eigene religionsphilosophische Ausprägungen finden. Wohl aber hätten *religionspsychologische* Untersuchungen Berücksichtigung zu finden. Psychologisch geschulte Missionare werden manchen Schwierigkeiten, sowohl was Darbietung der christlichen Lehre, wie allgemeine Behandlung und Seelsorge anlangt, leichter begegnen.[34] Umgekehrt können zu psychologischer Beobachtung befähigte Missionare der Religionswissenschaft dadurch große Dienste leisten, daß sie das religiöse Seelenleben fremder Völker erforschen, sowohl hinsichtlich seines normalen wie außernormalen Verlaufes. Die Bedeutung der hier auftauchenden Fragen sei nur kurz durch einige Hinweise angedeutet. Man lese etwa das Buch ›Die Besessenheit‹ von Tr. K. Oesterreich (Langensalza 1921), oder ›Die Ekstase. Ein Beitrag zur Psychologie und Völkerkunde‹ von Ph. P. Beck (Bad Sachsa 1906), oder ›Die Religionen. Ihr Werden, ihr Sinn, ihre Wahrheit‹ von J. W. Hauer (erstes Buch: Das religiöse Erlebnis auf den unteren Stufen, Leipzig 1923), oder endlich die Versuche der psychoanalytischen Schule, gewisse Erscheinungen des primitiven Seelenlebens durch Neurose zu erklären (vgl. u. a. S. Freud, Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker, 3. Aufl. Wien 1922),

[34] Siehe Jos. Schmidlin, Missions- u. Religionswissenschaft, in: Zeitschr. f. Missionswiss. u. Religionswiss. 18, 1928, S. 1—4.

um eine etwaige Vorstellung von der Schwere und Fülle der hier liegenden Probleme zu gewinnen.[35] *Katholischerseits* sind in dieser Beziehung noch wichtige Arbeiten zu leisten.

Ein Gleiches gilt von der *Religionssoziologie.* Vor allem käme hier in Betracht die Feststellung über die soziale Bedingtheit des Geistes und der religiösen Ausprägungen bei den verschiedenen Völkern, sowie umgekehrt auch über die gemeinschaftsbildenden Kräfte bestimmter religiöser Ideen und Formen. Welche Auffassungen und Ideologien sich durch eine Überbetonung der geistigen bzw. religiösen Abhängigkeiten ergeben, zeigen bereits die vorgenannten Beispiele: A. Comte und die Sozialdemokratie. Außerordentlich lehrreich ist aber auch die soziologische Richtung Frankreichs, die vor allem in E. Durkheim, H. Hubert, M. Mauss, L. Lévy-Bruhl und in ›L'année sociologique‹ ihre Vertretung hat. Dem wahren Tatbestand entschieden näher kommt die soziologische Betrachtung des holländischen Gelehrten H. *Visscher,* der in den beiden Bänden ›Religion und soziales Leben bei den Naturvölkern‹ (Bd. I: Prolegomena, Bd. II: Hauptprobleme, Bonn 1911) ein gewaltiges Material vorlegt, das gegenüber aller sozialen Bedingtheit doch das Eigenrecht der Religion deutlich heraushebt. Auch die *Phänomenologie* im oben gekennzeichneten Sinne hätte ein weites Arbeitsgebiet, dem bisher kaum eigene Beachtung geschenkt wurde. Vielleicht könnte K. Jaspers' ›Psychologie der Weltanschauungen‹ (2. Aufl., Berlin 1922) wenigstens von einer Seite her in etwa ahnen lassen, welche Aufgaben hier liegen. Am meisten entspräche freilich die *Religionsgeschichte* im ganzen Umfange der ihr oben zugewiesenen Untersuchungen den Intentionen dieser Zeitschrift. Und gerade hier ist wenigstens mit Bezug auf die Primitiven von katholischer Seite Bahnbrechendes geleistet worden. P. W. Schmidt S. V. D. mit seiner Schule, seinen Publikationen und wissenschaftlichen Organisationen hat auf diesem Gebiete wertvollste Pionierarbeit verrichtet. Nicht zuletzt auch infolge der Anerkennung, die er durch seine Bemühung der kulturhistorischen Methode im Gegensatz zu allen

[35] Erinnert sei in diesem Zusammenhange auch an die von gewissen Modernen versuchte Repristinierung primitiven Seelenlebens durch Pflege primitiver Tänze, Kunst usw.

anderen einseitigen oder konstruktiven Verfahren verschafft hat. Denn dadurch hat sich allmählich immer stärker eine Revision der bisherigen Theorien über die Religion der Primitiven, namentlich in Hinsicht der Religion der ältesten Schichten und der Stufenfolge der Entwicklungen angebahnt. Freilich ist die Arbeitsweise der Schmidtschen Schule nicht rein religionsgeschichtlich orientiert, sondern ethnologisch.[36] Und mag auch hier die befolgte kulturgeschichtliche Methode oder Kulturkreistheorie vielleicht in Zukunft noch Modifikationen und Ergänzungen unterliegen, so ist doch ihr religionsgeschichtlicher Ertrag bisher schon sehr wertvoll gewesen. Ganz wird das erst deutlich werden, wenn das von W. Schmidt in Angriff genommene große Werk: ›Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie‹ vollendet vorliegen wird. Bisher besitzen wir erst den historisch-kritischen Teil, der 1926 in Münster in zweiter, bedeutend vermehrter Auflage erschien. Dort findet sich auch nebst eingehendsten Auseinandersetzungen mit den verschiedenen Richtungen die gesamte einschlägige Literatur verzeichnet. Den gegenwärtigen Stand der religionsgeschichtlichen Forschung der prähistorischen Religion samt der zugehörigen Literatur bietet vom katholischen Standort aus etwa Th. Mainage mit seinem Buch: ›Les religions de la préhistoire. L'âge paléolithique‹ (Paris, Auguste Picard, 1921). In Fortsetzung und Erweiterung der Schmidtschen Theorie neigt er dazu, auf Grund der Funde auch für die prähistorische Zeit deutliche monotheistische Spuren anzunehmen. (Vgl. auch Broos, L'Ethnologie religieuse, Paris 1923.) Weniger zahlreich ist die katholische Literatur mit Bezug auf die höheren Kulturreligionen. Hier sei bezüglich Frankreichs besonders erinnert an die ›Bibliothèque d'Histoire des Religions‹ (Paris, Lethielleux) sowie an die Veröffentlichungen des Verlages Gabriel Beauchesne und im Hinblick auf Deutschland vor allem an die bei

[36] Vgl. besonders die jetzt von P. W. Koppers S. V. D. herausgegebene internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde, Anthropos (Verlag St. Gabriel, Mödling bei Wien), ferner die mit derselben verbundene Ethnologische Bibliothek (= Internationale Sammlung ethnologischer Monographien), weiter die Referate der großen Internationalen Kongresse für religiöse Ethnologie.

Aschendorff-Münster verlegten ›Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte‹, ferner an einschlägige Publikationen aus dem Gebiete indischer (Walleser, Dahlmann, Aufhauser, Wecker) und islamischer (Grimme, Baumstark, Horten) Religiosität. Während Frankreich bereits länger eine Gesamtgeschichte der Religionen unter Mitarbeit von einer Reihe namhafter katholischer Gelehrter (darunter auch deutscher) besaß (Jos. Huby, Christus. Manuel d'histoire des religions, 4. Aufl., Paris, Gabriel Beauchesne, 1923, dazu Bricout, Où est l'histoire des religions, Paris 1911), und in England schon 1908 eine ›History of religions‹ in London zu erscheinen begann, erhalten wir soeben in Deutschland eine für weitere Kreise berechnete Darstellung von dem Benediktiner A. Anwander, ›Die Religionen der Menschheit‹, Freiburg 1927. Ungeheuer viel bleibt hier noch allseits zu tun.

Eine kritische Orientierung über die Theorien und Methoden der *vergleichenden* Religionswissenschaft mit wertvollsten Literaturangaben (besonders vergessener und nur schwer erreichbarer Quellen) liegt vor in dem zweibändigen Werk des französischen Jesuiten H. Pinard de la Boullaye, ›L'étude comparée des religions‹ (2 Bde., Paris, Gabriel Beauchesne, 1922 u. 1925).

Zeitschrift für Theologie und Kirche, N. F. 19, 1938, S. 71—81.

RUDOLF OTTO UND DIE RELIGIONSGESCHICHTE

Von Gerardus van der Leeuw

Die Religionsgeschichte hat sich in nicht immer leichtem Kampf der zünftigen Theologie und Philologie gegenüber behaupten müssen. Sie hat ihre Resultate diesen beiden seit Jahrhunderten in sich befestigten Wissenschaften gleichsam abringen müssen. Dem Kampfe der „religionsgeschichtlichen Schule" in der Philologie gehen wir jetzt nicht nach. Was aber die Theologie betrifft, so können wir uns kaum wundern, daß die religionsgeschichtliche Tätigkeit in weitgehenden Umfang negativ von ihr angeregt wurde. Ausgehend von einem Allgemeinbegriff der Religion, war sie von vorneherein dazu geneigt, nicht nur die theologische Deutung der religiösen Erscheinungen mit Mißtrauen anzusehen, sondern auch das eigentlich Religiöse, wenn möglich, auf andere Kulturerscheinungen, wie die Politik, die Gesellschaft, die Dichtung usw. zu reduzieren. Die Religionsgeschichte ist lange Zeit hindurch fast grundsätzlich profan gewesen, überzeugt wie sie war, daß ihre Aufgabe es mit sich brachte, an der überkommenen theologischen Deutung der Geschichte die höchst nötigen Korrekturen anzubringen.

Trotz allem aber hat sie nie ganz vergessen können, daß es die Religion war, um die es sich in ihren Arbeiten handelte; das Staunen des völlig säkularisierten „unparteiischen" Forschers über den Unsinn, den so viele religiöse Jahrhunderte zusammengeschleppt, mochte kaum viel geringer sein als die Verwunderung des einfachen gläubigen „Laien", der auf einem religionsgeschichtlichen Kongreß nur wenige Fromme findet, — um diesen „Unsinn", um diese Frömmigkeit drehte sich nichtsdestoweniger der ganze Forschungsbetrieb. Der Gegenstand der Religionsforschung war ja nicht gleichgültig, wie etwa in der Biologie es gleichgültig ist, ob man eine schöne Blume oder ein „Unkraut" untersucht. Es mußte sich bei einem historisch so ungeheuer wichtigen Phänomen um etwas han-

deln, das fähig war, die Menschen im Tiefsten zu erregen. — So ward es nötig, in neuer Form eine Idee wieder ins Leben zu rufen, die man, seit Schleiermacher, für tot hätte halten können: die „natürliche Religion".

Man hat diese Nötigung und die Konsequenzen, zu denen sie führte, nicht zuerst in Deutschland durchgedacht, sondern in England, Frankreich, Skandinavien. Hatte in Holland noch C. P. Tiele die natürliche Religion älterer Prägung verteidigen können und die einzelnen Religionen als die „verschiedenen Sprachen" betrachten, in denen das religiöse Gemüt sich äußerte, während er die Erhellung des „Wesens der Religion" der historischen Forschung selbst überließ — hatte in England sogar Lord Gifford die neue Religionswissenschaft als „natürliche Theologie" durch die Stiftung der sog. „Gifford-Lectures on Natural Religion" fordern können —, in Deutschland blieb man im allgemeinen bei der Fachwissenschaft, d. h. bei der Erforschung einzelner historisch und kulturell begrenzter Gebiete. Die Religion nahm einen Teil der Aufmerksamkeit der Ethnologen, Indologen, Altphilologen usw. in Anspruch, ohne daß die Religion als solche Gegenstand der Forschung werden konnte. So läßt sich verstehen, daß auf einzelnen Gebieten von Deutschen Hervorragendes geleistet wurde (ich denke an die Ethnologie, aber auch an die Indologie, die Iranistik, die klassische und germanistische Philologie), ohne daß es für nötig erachtet wurde, sich erst einmal zu fragen, was eigentlich „die Religion" sei. Am deutlichsten zeigt sich das — und zwar bis zum heutigen Tag — in der Ägyptologie, wo eine energische Erforschung der religiösen Tatsachen fast durchgehend mit einer völligen Indifferenz anderen religiösen Tatsachen gegenüber verbunden war.[1]

Galt hier somit die natürliche Religion noch als etwas Selbstverständliches (in Wirklichkeit beurteilte man in der Regel die religi-

[1] Das wird noch in allerletzter Zeit bestätigt in dem interessanten Büchlein von Joachim Spiegel, Die Idee vom Totengericht in der ägyptischen Religion (Leipz. Ägypt. Studien, 2), o. J. Gerade weil hier ein Versuch vorliegt, hinter die Tatsachen, auf das eigentliche religiöse Phänomen zurückzugehen, wirkte die völlige Negierung anderer Religionen doppelt verblüffend.

ösen Phänomene nach dem angeborenen, aber stark verblaßten Christentum), anders sah die Lage aus, sobald man die Religionsgeschichte als Instrument der Korrektur an dem Überkommenen zu handhaben anfing. Als „religionsgeschichtliche Schule" bekam die Religionsgeschichte theologische Bedeutung, aber bloß eine negative. — Nur von ganz wenigen — unter denen wir an erster Stelle Hermann Usener nennen müssen — wurde versucht, zu einem Verständnis des Religiösen als solchem zu gelangen, eine religiöse „Morphologie" zu geben.

In England und Frankreich lagen die Dinge wesentlich anders. Im ersteren Lande waren es nicht zunächst die Theologen und Philologen, sondern die „Anthropologen", die sich um die Religionsgeschichte kümmerten. Das brachte einen quasi naturwissenschaftlichen Einschlag, zugleich aber eine gewisse Nüchternheit, die machte, daß man sich über die Notwendigkeit einer Umschreibung der Religion einig war. Bewußt suchte man nach demjenigen, was allen religiösen Anschauungen gemeinsam war, und trachtete auf diesem Wege zu einer „Minimum-Definition" der Religion zu gelangen.

In Frankreich nannten die Religionshistoriker sich „Soziologen". Auch sie suchten einen Allgemeinbegriff der Religion aufzustellen, und zwar indem sie das religiöse und das soziale Interesse einfach gleichsetzten. Das wesentliche Anliegen der Religion ist, nach den konsequenten Vertretern der soziologischen Schule, die Gesamtheit. Der culte de l'humanité, der bei Auguste Comte sich schließlich als eine neue Religion gab, entwickelte sich bei seinen Nachfolgern zu einer Deutung der Religion als Selbstbewußtsein der Menschheit.

So war der Gegenstand der Disziplin in der ganzen Religionswissenschaft zugleich ein Gegenstand der Unsicherheit und fragwürdig. Von den einen für selbstverständlich erachtet, wurde er von den anderen auf ein nichtssagendes Minimum reduziert oder in positivistischer Weise säkularisiert. Einzig Skandinavien zeigte Ansätze zu einer mehr prinzipiellen und gerade deshalb fruchtbareren Grundlegung der Religionsgeschichte. Nathan *Söderblom* suchte zwar in seiner methodologischen Studie ›Natürliche Theologie und allgemeine Religionsgeschichte‹ (1913) ebenfalls Anschluß an die natürliche Theologie und suchte sogar die Religionsgeschichte

als System der „theologischen Pränotionen" enzyklopädisch zu verwerten, [2] er tat dies aber in ganz neuer und überaus fruchtbarer Weise. Das Entscheidende am religiösen Phänomen fand er in der Notion des *Heiligen*, das Entscheidende in der religiösen Lebenshaltung in der Trennung der „heiligen" von der „profanen" Sphäre. Hiermit war ein Schema gegeben, das Söderblom dann, vor allem in seinem Buche ›Das Werden des Gottesglaubens‹, mit dem ganzen Reichtum der Geschichte erfüllte.

Das war, in großen — und wohl auch etwas groben — Linien gezeichnet, die Lage der Religionsgeschichte, als Rudolf *Otto* auf den Plan trat. Er war nicht nur „Religionsgeschichtler". Er war systematischer Theologe, Philosoph, ausgezeichneter Kenner Kants und Schleiermachers. Er hatte nicht bloß ein „Fach" studiert (das hatte er auch getan, und zwar, neben der Religionsgeschichte des Alten und Neuen Testaments, vor allem die Indologie), er hatte den Gegenstand der Religionsgeschichte aus den großen religiösen Schriftstellern, aus Luther, aus den Mystikern, — er hatte ihn vor allem aus der eigenen Erfahrung eines tief gottesfürchtigen Menschenlebens studiert.

Die Bedeutung des Auftretens Rudolf Ottos für die Religionsgeschichte scheint mir, abgesehen von allen, manchmal recht wichtigen Einzelheiten, der Hauptsache nach in drei Wendungen zu liegen, welche die Disziplin gleichsam in seiner Person vollzog:

1. die psychologische Wendung,
2. die religiöse Wendung formell,
3. die religiöse Wendung materiell.

Die psychologische Wendung. Das größte Wunder in der Lebensart Ottos ist wohl die gewaltige, manchmal fast unheimliche Kraft seines Verstehens der religiösen Seele. Er hat den homo religiosus verstanden wie nur sehr wenige und für dieses Verständnis sprachgewaltigen Ausdruck gefunden.

Die Bedeutung seiner religionspsychologischen Arbeit liegt keineswegs in seiner Methode, die oft veraltet ist, sondern in der Feinfühligkeit, womit er die Wurzeln der religiösen Existenz bloßlegt

[2] Vgl. van der Leeuw, Plaats en taak van de godsdienstgeschiedenis in de theologische wetenschap, 1918.

und sie als Existenz überhaupt verständlich macht. Er hat uns die Religion als eine Angelegenheit *des Menschen* nahegebracht, er ist ein echter Anthropologe gewesen, und dennoch ist kaum etwas so ungerecht als der Vorwurf des Psychologismus, der gelegentlich auch gegen ihn erhoben wurde. Otto ist alles eher gewesen als ein ästhetisch in der behaglichen Zuschauerloge genießender Unbeteiligter, — er hat im Gegenteil von Seele zu Seele geredet über den Grund der Existenz. Er ist alles eher gewesen als der Wärter der Religion im Gefängnis der Seele (wie so viele andere Religionspsychologen), — er hat im Gegenteil die Tiefen der Seele nur ergründen wollen, weil er auf die tiefere Tiefe Gottes stoßen wollte.

Auch wenn er die Kraft seiner Schau, den Impetus seiner psychologischen Durchdringung beeinträchtigt durch Erwägungen aus dem Anschauungskreise der Assoziationspsychologie oder durch Verquickung von psychologischen und philosophischen Motiven (wie nicht selten in ›Das Heilige‹), bleibt er immer mit seiner ganzen Existenz beteiligt, weiß er immer, daß es in letzter Instanz nicht den Menschen gilt und seine „religiöse Psyche", sondern den „ganz Andern", der hinter diesem Menschen steht.

Darum sollen wir nicht haften bleiben an demjenigen, was in dem Buch über ›Das Heilige‹ über die religiöse Veranlagung gesagt ist und was als Weiterbildung des Schleiermacherschen religiösen „Virtuosentums" ausgelegt werden kann. ›Das Heilige‹ ist eines der merkwürdigsten Bücher, die je geschrieben wurden. Seiner Anlage nach ein *Essay*, genialisch dahingeworfen, wuchs es ins Ungeheure, sowohl dem Umfange (vieles mußte später als Parerga besonders herausgegeben werden), als der Wucht des Stoffes nach. Je öfter man es liest (und man kann nicht umhin, es immer wieder von neuem zu lesen!), desto schärfer fallen dem Leser die Inkonsequenzen, die Zweideutigkeiten, die Anakoluthen des Gedankens ins Auge. Man könnte das Buch ruhig eine philosophische Fehlgeburt, eine psychologische Verirrung, eine religionsgeschichtliche Einseitigkeit nennen. Das alles ist ja auch geschehen. Es wurde sogar ein ganzes Buch der Kritik an ›Das Heilige‹ geschrieben und dieses Buch wurde sogar preisgekrönt. Der Kritiker hatte auch nicht selten recht, aber dennoch wurde man den Eindruck nicht los: wenn die Könige bauen, haben die Kärrner zu tun. Denn trotz seiner vielen

methodischen und logischen Fehler, trotz seiner Formlosigkeit hat ›Das Heilige‹ der Generation nach dem Kriege ein neues Verständnis für Religion und religiöse Erscheinungen erschlossen, und das Buch wird diesen Dienst wohl noch vielen Generationen leisten.

›Das Heilige‹ ist ein geniales Buch. Der psychologische Scharfsinn, das tief dringende Verständnis seines Autors zeigen sich aber reiner, klarer, wiewohl weniger ungestüm, in den typologischen Studien über ›West-östliche Mystik‹ und ›Die Gnadenreligion Indiens‹. Hier betritt Otto ein lange verwahrlostes Gebiet. Zwar war die Religionsgeschichte von Anfang an „vergleichend" gewesen, aber der Vergleich hatte sich hauptsächlich auf äußere Ähnlichkeiten beschränkt. Auch hier hatte die „Minimum"-sucht gewütet und man hatte sich in der Entdeckerfreude über so viel, das überall gleich schien, allzuleicht mit einer oberflächlichen Klassifikation begnügt. In Ottos Händen wurde die Religionsvergleichung zur Typologie: Niemand hatte so wie er das Gemeinsame geschaut, nicht als nichtssagende Allgemeinheit, sondern als das lebendige Erlebnis des Heiligen. Niemand aber war noch imstande gewesen, um — gerade auf Grund dieses Menschheitserlebnisses — nunmehr die verschiedenen Charaktere der Zeiten, Völker, Strömungen zu verstehen. Wie das Heilige sich — manchmal bei sehr ähnlichen Voraussetzungen — so grundverschieden im Menschenleben ausprägt, das wußte er in dem eindrucksvollen Vergleich zwischen Eckhart und Shankara, dann in dem Vergleich zwischen Hinduismus und Christentum uns klar vor Augen zu stellen. Mit diesen Vergleichen (die bloß in Söderbloms großen Strukturvergleichen zwischen Dynamismus, Animismus und Urheberreligion ein Vorbild haben) hat Otto die Religionsgeschichte aus der fadenscheinigen Theorie und der bloßen Tatsachenhäufung in die Sphäre der psychologischen Typologie gehoben. Von jetzt an handelt es sich nicht mehr darum, sagen zu können, „daß alles im Grunde gleich ist", ebensowenig darum, eine Religion aus dogmatischen oder auch fachwissenschaftlichen Gründen von den andern streng zu sondern — es handelt sich um den religiösen Menschen, wie er leibt und lebt, ein Mensch wie alle, ein Mensch wie keiner.

Die religiöse Wendung formell. In dieser Wendung zeigt sich Otto als der Nachfolger Schleiermachers und der Wiedererneuerer

seines Lebenswerkes. Daß die Religion eine „eigene Provinz“ innehat, hatte man im staunenswerten Aufstieg der Religionswissenschaft immer wieder vergessen. Otto ist nicht müde geworden, immer wieder vor der „Epigenesis“ in jeder Form zu warnen, die Selbständigkeit und Eigengesetzlichkeit des religiösen Erlebnisses gegen jeden Versuch der Ableitung aus anderen Motiven zu schützen. Er hat keine Definition der Religion gegeben. Er hat eine Reihe Worte erfunden oder neu geprägt: Numinos, Mysterium tremendum, fascinans, mirum, Kreaturgefühl usw., — Worte, die man beliebig durch andere ersetzen könnte und die sogar bisweilen, wie das Hauptwort „Numinos“, im Grunde nichts sagen. Alle diese Worte sind nun eben so viele Warnungstafeln: hier ist eigener Grund und Boden, hier ist heiliges Land. Hütet euch, diese Erfahrungen und Erlebnisse zu deuten als bloße Fortsetzung oder Variation derjenigen, die ihr schon verstanden zu haben meint. Denn ihr habt weder die einen noch die andern verstanden, solange ihr nicht das „Ganz Andere“ verstanden habt, — oder vielmehr, — denn das „Ganz Andere“ ist nicht verständlich —, solange ihr nicht verstanden habt, daß es in den religiösen Erfahrungen und auch in den gewöhnlichen, „profanen“ so etwas wie das „Ganz Andere“gibt. — Dieses Formal-Religiöse bildet eine auffallende Parallele zu zwei Strömungen letzter Zeit. Ich meine erstens Existenzphilosophie, zweitens die dialektische Theologie.

Mit der Existenzphilosophie hat Otto das gemein, daß beide auf den Menschen gerichtet sind, nicht wie dieser sagt, daß er ist, sondern wie er ist. Ottos ganze Lebensart ist keine „Rede über die Religion“ (trotz aller Schleiermacherschen Anregungen!), sondern ein Reden von der Religion aus. Religion ist Existenz, und Existenz Religion. Und auch darin stimmt Otto mit der Existenzphilosophie, wenigstens mit derjenigen Jaspersscher Prägung, überein, daß die Existenz über sich hinausweist, daß die Ergründung des menschlichen Erlebnisses in eine andere Welt führt, in ein Jenseits, das dem Erlebnis erst seinen Sinn verleiht. So weit ist Otto von allem und jedem Psychologismus entfernt!

Und auch zur dialektischen Theologie gibt es eine Parallele, wie seltsam, ja fast profan dieses den diehards unter den Dialektikern klingen möge. Daß Gott ist, daß das Göttliche, unter welchen For-

men wir es immer erleben, immer wieder jenseits unseres Erlebnisses ist, immer wieder ἐπέκεινα, — das hat Otto uns gezeigt, lange bevor die Dialektiker es uns in die Ohren schrien. Selbstverständlich war auch hier Otto der Religionshistoriker, nicht der Dogmatiker. Aber eben weil seine Darstellung des Ganz Anderen geschichtliche Realität und Farbe hatte, hatte sie längeren Atem als die prophetische Rede der Dialektiker, und wird noch Sinn haben und Verständnis finden, lange nachdem jene, mit veränderter Zeitlage, verklungen sein wird.

Die religiöse Wendung materiell. — In gewissem Sinne bleibt die Beschreibung des Heiligen, welche Otto gibt, formell und muß so bleiben. Auch die Religionsgeschichte kann nicht anders als die Religion selbst, — der Weg, den sie gehen muß, um das Göttliche zu finden, ist noch immer die via negationis: Das Heilige ist das was ἐπέκεινα ist, das Ganz Andere, das Überweltliche; oder mit einem absichtlich vage gehaltenen Wort: es ist das Numen und es wird vom Sensus numinis perzipiert. Für denjenigen, der nicht versteht, ebensoviele nichtssagende, tautologische, formelle Andeutungen.

Trotzdem zeigt sich gerade in der allerjüngsten Entwicklung der Religionsgeschichte, daß in diesem Formalen und Negativen eine sehr bestimmte Auffassung der Religion liegt. Otto hat in der Idee des Heiligen eine „natürliche Religion" beschrieben, die alle Religionen umfaßt, von der Heilighaltung des australischen Tjurunga bis auf die Entzückung der Mystik, und vom Gespensterglauben bis auf den alttestamentlichen Prophetismus. Er hat außerdem dieser „natürlichen Religion" den Vorzug gegeben, daß sie gar nicht „natürlich" ist, kein „allgemeiner" Unterbau der speziellen Religionen, kein inhaltsloser Generalnenner, sondern das Wesen aller Religion. Das Heilige ist das Wesentliche des Fetischismus wie des Christentums, des Tierdienstes wie des Buddhismus. Und gerade weil das Heilige immer das Wesen ist, hat es nicht bloß formelle Bedeutung, sondern setzt einen bestimmten Inhalt voraus. Und es ist ein Zeichen der Größe Ottos als Forscher und Deuter der Religion, daß nicht ohne weiteres alle Religionen in seinen Allgemeinbegriff hineingehen wie die Erbsen in den Sack, sondern daß Zweifel aufkommen kann, ob der Begriff des Heiligen in der Tat für alle

und jede Religion gilt. Wie denn auch wirklich dieser Zweifel sich in allerletzter Zeit erhoben hat.

Es hat sich in den letzten Jahren eine Auffassung der Religion angekündigt, deren Wortführer in der Dichtung Stefan *George*, in der Religionsgeschichte Ottos Namensvetter W. F. *Otto* und seine Schule sind.[3] In den gewaltigen, erzenen Versen Georges offenbart sich ein Gotteserlebnis, das sich kaum in der Terminologie Ottos beschreiben läßt, so wenig wie der homerische Polytheismus, den W. F. Otto in magistraler Weise dargestellt hat[4] oder der vedische Polytheismus, den neulich H. *Lommel* im selben Sinne deutete. Nach dieser Auffassung handelt es sich in der Religion nicht um etwas, was nicht ist und nach welchem der Mensch sich sehnt, — nicht um etwas Vages, Verschwommenes, in das der Mensch sich versenkt, — nicht um den Taumel der Vergessenheit, die Entzückungen der Gottesliebe, — nicht um Mystik und Rausch, — nicht um das Ganz Andere, — sondern um die Dinge wie sie sind, um das Sein selber, um das Ganz Dieses.

Es kann m. E. keinem Zweifel unterliegen, daß W. F. Otto und die ihm verwandten Religionshistoriker etwas sehr Richtiges gesehen haben, und daß, wer die Bedeutung Rud. Ottos für die Religionsgeschichte verstehen will, sich nicht auf die ihm voraufgegangenen Strömungen beschränken kann, sondern auch das religionsgeschichtliche Heute in Betracht ziehen muß. Und da wäre es nun allerdings merkwürdig und fast ein wenig tragisch, wenn die von Otto neu entdeckte „natürliche Religion" gerade für die Art der Religion, welche heute — und nicht bloß aus wissenschaftlichen Gründen — in den Brennpunkt der Aufmerksamkeit gerückt ist, nicht stimmen sollte.

Was die neueste Religionsgeschichte entdeckt hat, ist nichts Geringeres als das *Heidentum*. Wir hatten uns allmählich daran gewöhnt, die großen polytheistischen Systeme — die homerischen, vedischen, altgermanischen Religionen — als bloße Folie zu sehen, gegen welche sich die eigentliche Religion — die Religion der Er-

[3] Auch K. Kerényi muß hier genannt werden.

[4] Die römische Religion sucht sein Schüler F. Altheim in dasselbe Licht zu stellen, — mit großem Scharfsinn, aber nicht immer gleichem Erfolg.

lösung, des Mysteriums, der Mystik — abhob. In Griechenland waren uns nicht die homerischen Götter wichtig, sondern Dionysos, Demeter und die anderen Mysterien- und Erlösungsgötter. In Indien sahen wir die Welt der vedischen Götter bloß als den Hintergrund, von welchem sich die Mystik des Vedanta und des Buddhismus losmachen sollte. Wir interessierten uns weit mehr für die primitiven Religionen, für ihre Magie und primitive Mystik als für das eigentliche, polytheistische Heidentum, das für die Religionsgeschichte in der Hauptsache nur deshalb wichtig war, weil man seinen primitiven Bestandteilen und Voraussetzungen nachgehen konnte bzw. es als Voraussetzung der „höheren", Erlösungs-Religion betrachten. Was die eigentliche religiöse Bedeutung der Gestalten des Indra oder Zeus, des Rudra oder Hermes gewesen, danach fragte die Religionsgeschichte nicht, solange sie diese Gestalten in ihre primitiven Bestandteile zerlegen konnte oder sie als das Material pantheistischer und mystischer Entwicklungen betrachten.

Die neueste Religionsgeschichte hat völlig recht darin, daß sie die selbständige religiöse Bedeutung des polytheistischen Heidentums, der Religion der Gestalt und des Seins, vindiziert- — wenn auch die gelegentlichen Versuche, welche sie macht, auch andersgeartete Religionen in den Bannkreis dieses Heidentums zu ziehen, oder, wenn dies nicht gelingt, sie zu verachten, mehr auf weltanschauliche als auf wissenschaftliche Gründe zurückgehen möchten.

Entzieht sich nun diese Religion der „natürlichen Religion" des Heiligen? Es ist gewiß, daß man die vedischen Götter kaum in den Termini des Numinosen beschreiben kann, und sicher kann man die homerischen Götter, die mit den Menschen eines Ursprungs sind, nicht als die „Ganz Anderen" beschreiben. Und dennoch sind sie Götter und das Erleben des Göttlichen bringt auch in diesen von Ottos Kategorien wohl am weitesten entfernten Religionen einen Übergang in eine andere Sphäre mit sich. Das „Sein" und die „Gestalt", denen der Mensch in diesen Religionen begegnet, sind ja nicht das empirische Sein, die faktische Gestalt, sondern Bilder des Seins, wie es sein soll. Es wäre natürlich töricht, etwa die homerische Religion als Erlösungssehnsucht deuten zu wollen. Aber das „Ganz Andere" ist dennoch da. Es liegt in dem Abstand zwischen dem Vollkommenen, Ewigen und dem Menschlich-Gebrechlichen. Uns

scheinen diese Religionen ästhetisch; das ist aber wohl nur Schein. Aber sicher stimmt auch für sie die von Otto aufgestellte religiöse Grundform. [5] Sie gehören an den Rand dieser Struktur, wie sie an den Rand der Religion überhaupt gehören.

Ich will diesen Überblick über die Stellung Ottos in der Religionsgeschichte und seine Bedeutung für dieselbe nicht beschließen ohne auf seine letzte Tat hinzuweisen: das großartige Buch ›*Reich Gottes und Menschensohn*‹. Es gehört sowohl in die Theologie als in die Religionsgeschichte. Für unser Thema ist an dieser überaus reichen und vielseitigen Arbeit das Wichtigste die völlig neue Art der Anwendung der Religionsgeschichte auf das Christentum. Die Art und Weise, wie hier die „natürliche Religion" das Offenbarungselement trägt und stützt, während umgekehrt das letztere die natürliche Religion erfüllt und verherrlicht, ist der beste Beweis für den gewaltigen Fortschritt, den die Religionsgeschichte seit der „religionsgeschichtlichen Schule", hauptsächlich durch das Auftreten Ottos gemacht hat. Sowohl die Theologie wie die Religionsgeschichte wird dieses letzte Wort Ottos noch lange beschäftigen.

[5] Vgl. meinen Artikel Gli dei di Omero, in Studi e Materiali di Storia delle religioni, 7, 1931; auch meine Phänomenologie der Religion, 1933, 585 ff.

Geo Widengren, Evolutionistic Theories in the Field of Comparative Religion (Auszug aus: Geo Widengren, Evolutionism and the Problem of the Origin of Religion), in: Ethnos 10, 1945, S. 72—96. Übersetzt von Detlev Fehling.

EVOLUTIONISTISCHE THEORIEN AUF DEM GEBIET DER VERGLEICHENDEN RELIGIONSWISSENSCHAFT

Von Geo Widengren

Es gibt ein spezielles Gebiet der wissenschaftlichen Forschung, in dem evolutionistische Theorien länger als anderwärts das Feld beherrscht haben. Das ist die vergleichende Religionswissenschaft. Das gilt nicht so sehr für die Spezialisten als vielmehr für solche Gelehrten, die nicht ständige Fühlung mit den Fortschritten der Ethnologie und der Soziologie aufrechterhalten, also etwa Verfasser von Arbeiten über antike, arische oder semitische Religion. Und die gebildeten Schichten, vom allgemeinen Publikum gar nicht zu sprechen, wurden sicherlich weithin von evolutionistischen Ansichten auf dem Gebiet der Geschichte und Psychologie der Religion beherrscht. Daß dieser beklagenswerte Stand der Dinge so lange vorherrschte, ist recht erstaunlich, denn die Theorien der Evolutionisten wurden schon im letzten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts erstmalig scharfer Kritik unterworfen. Und etwa in den Jahren nach 1920 haben, so muß man sagen, amerikanische Ethnologen die evolutionistische Hypothese auch in der vergleichenden Religionswissenschaft überwunden. Von Anfang an war der große englische Gelehrte Sir James Frazer sozusagen die Inkarnation des evolutionistischen Geistes auf dem Gebiet der vergleichenden Religionswissenschaft. Denn seine umfangreichen Bände, vollgestopft mit ethnographischen Angaben aus allen Teilen der Welt, konnten ungeachtet seiner ständig wechselnden Theorien jederzeit als ideales Beispiel dafür gelten, was Evolutionisten unter der „vergleichenden Methode" verstanden. Von vornherein war Frazers Ansicht über das wahre Wesen der Magie, über ihr Alter und ihre strukturelle „Primitivität" im Verhältnis zur Religion bestimmt, auf lange Jahre hin Kernpunkt der Diskussion zu werden. Ergänzt durch Maretts Ansichten über die Vorstellung einer unpersönlichen, übernatürlichen Macht, *mana*,

und über das Tabu als negativen Aspekt des Mana, hielten die evolutionistischen Theorien mit mächtigem Zauber die Geister in ihrem Bann, nicht nur die des großen Publikums, sondern auch vieler Gelehrten. Und heute, da diese Ansichten endgültig veraltet sind, wird ihnen in einigen Teilen der wissenschaftlichen Welt immer noch jene Verehrung entgegengebracht, die man einst in den Zeiten der Glaubensstreitigkeiten in der christlichen Kirche und anderswo für die Dogmen hegte.

Die eingehendste Kritik an Frazers Ansichten findet man bei Gelehrten wie Hubert und Mauss, Delacroix, Lang, Schmidt und Lowie. Der hervorragende amerikanische Ethnologe Lowie hat in seinem Werk ›Primitive Religion‹ einer grundsätzlichen Erörterung der Ansichten Frazers viel Raum gewidmet. Ganz allgemein erklärt er, der Grundfehler in Frazers Vorstellung von Magie liege in „falschem intellektualistischen Psychologisieren", wie sogar Marett gezeigt hat.[1] Denn Sir James behauptete — hier den Fußstapfen Tylors folgend —, Magie sei eine Pseudo-Wissenschaft, die auftrete, wenn der primitive Mensch (der Ausdruck ist natürlich im falschen evolutionistischen Sinn genommen)[2] falschen Gebrauch von den Begriffen der Berührung und der Ähnlichkeit mache. Der „primitive" Mensch denkt laut Frazer, daß er, wenn er ein Abbild seines Feindes oder irgendeinen Gegenstand, der ihm gehört, zerstört, tatsächlich seinem Feinde selbst Schaden zufügen kann. So verwechselt er nach Frazer das Bild mit der Person und ebenso den Gegenstand mit seinem Besitzer, mit dem es in Kontakt gewesen ist. Von dieser Behauptung leitete Frazer weiterhin seine zwei Prinzipien der Magie ab: Magie ist zur Gänze sympathetisch, was die zwei Formen der kontagiösen und der homöopathischen Magie einschließt.[3] Dementsprechend befand sich der Mensch in seiner Kindheit in einer magischen Phase, das Zeitalter der Magie ging dem der Religion voraus. Seine Gründe für diese Ansicht sind von

[1] R. Lowie, Primitive Religion, S. 140.

[2] [Engl. ‚primitive' kann auch neutral ‚anfänglich, ursprünglich' bedeuten. (Anm. des Übers.)]

[3] Vgl. The Golden Bough; The Magic Art and the Evolution of Kings I, London 1932, S. 52 ff.

Lowie einer kritischen Prüfung unterzogen worden, dessen Einwände gegen Frazers Theorien im folgenden zusammengefaßt dargestellt werden sollen. Eines von Frazers Hauptargumenten beruht auf einer Annahme a priori. Denn Frazer behauptet: „Die Gedankenassoziation, die die Magie ausmacht, ist psychologisch einfacher als der Begriff persönlicher Wesen, ja er ist so einfach, daß er schon bei Tieren vorkommt.“ [4] Frazers zweiter Beweis besteht in Wirklichkeit aus zwei Argumenten. Denn erstens sagt er, die Australier, „die rohesten Wilden, über die wir genaue Kenntnis haben“, kennten keine Religion, übten aber magische Riten aus. [5] Sie haben keine Priester, aber gewiß überall Magier. Zweitens sei Magie in allen Teilen der Welt, wo es sie gibt, einheitlich, während die Religion völlig unterschiedlich ist. [6] Das letzte Argument ist für Frazer deshalb so wichtig, weil er glaubt, daß ein Kulturelement je älter, um so verbreiteter sei. Wenn die Magie als einförmiges Kulturelement so weit verbreitet ist, muß sie älter sein als die so unterschiedliche Religion.

Schon zu Beginn dieses Jahrhunderts konnten die beiden französischen Soziologen Hubert und Mauss klarstellen, daß Frazers Theorie der Entwicklung magischer Vorstellungen und Institutionen aus einem Mißverständnis des Prinzips der Assoziation unzutreffend sein muß. [7] Ihre hauptsächlichen Einwände gegen die Frazersche Hypothese lassen sich in zwei Punkte zusammenfassen: Einmal ist es Frazer nicht gelungen, unumstößlich nachzuweisen, daß alle Magie auf dem Gedanken der sympathetischen Vorstellungen und Handlungen beruht, denn unbestreitbar gibt es magische Worte und Handlungen, die nicht sympathetisch sind, z. B. Zaubersprüche. [8] Andererseits kann mit jeder nur wünschenswerten Deut-

[4] Lowie, Primitive Religion, S. 138.

[5] Vgl. The Golden Bough I, 1, London 1932, S. 234.

[6] Ibid. S. 235 f.

[7] Esquisse d'une théorie générale de la magie, in: L'Année Sociologique 1902/1903.

[8] „Der einzige Versuch, die Magie abzugrenzen, der gemacht worden ist, der von Frazer und Jevons, leidet an Einseitigkeit. Sie haben an eine reine Magie geglaubt und haben sie ganz und gar auf sympathetische

lichkeit gezeigt werden, daß es sich nicht um ein Mißverständnis des Gedankens der Assoziation des Ähnlichen handeln kann, wenn ein magischer Ritus gegen einen Feind zelebriert wird, weil zwischen der betreffenden Person und dem Bild, das in dem magischen Ritus benutzt wird, um ihn zu symbolisieren, gar keine Ähnlichkeit bestehen muß.[9] Anstatt eine Wachspuppe zur Darstellung seines Feindes zu benutzen (und auch die hatte zudem sehr oft nicht die geringste Ähnlichkeit mit der betreffenden Person), war es dem Magier gestattet, irgendeinen Gegenstand rein symbolischer Art, etwa eine Zwiebel, zu seinen Handlungen zu benutzen, und dieser wurde mit einer Nadel wieder und wieder durchbohrt. Es versteht sich von selbst, daß solch ein Gegenstand, z. B. ein Vogel, ein Zweig, ein Ring oder dgl. unmöglich durch irgendeine Assoziation einer Ähnlchkeit die Gedanken auf den zu vernichtenden Feind lenken konnte.

Ferner ist Frazers Behauptung, daß die Ideenassoziation vom psychologischen Standpunkt aus einfacher sein sollte als die Vorstellung eines persönlichen Wesens, völlig verkehrt, denn der primitive Mensch ist ja von solchen Wesen umgeben, nämlich seinen Artgenossen! Und warum, können wir mit Lowie fragen, sollte alles Assoziieren von Ideen zu magischen Vorstellungen und Riten führen? Ich erlaube mir, in diesem Zusammenhang Lowie zu zitieren: „Nachdem Frazer behauptet hat, daß Tiere ohne Ideenassoziationen nicht am Leben bleiben können, fragt er triumphierend: ‚Wer schreibt jedoch den Tieren den Glauben zu, daß die Naturerscheinungen von einer Vielheit unsichtbarer Tiere oder von einem gewaltigen und ungeheuer starken Tier hinter den Kulissen bewirkt werden?' Die Wahrheit ist, daß hier Dinge verglichen werden, die

Beziehungen zurückgeführt, aber sie haben die Berechtigung dieser Wahl nicht gezeigt. Sie lassen eine erhebliche Menge von Praktiken außer acht, die von allen, die sie ausgeübt oder ausüben gesehen haben, als Magie bezeichnet werden, z. B. die Zaubersprüche und die Riten, die sich an die eigentlichen Dämonen richten." (Esquisse [o. Anm. 7], S. 9.)

[9] Vgl. Esquisse, S. 66 ff. Ferner haben Hubert und Mauss gezeigt, daß viele Riten dieser Art eher als ‚Gegensatz durch Gegensatz angezogen' zu klassifizieren sind denn als ‚Ähnlichkeit durch Ähnlichkeit angezogen'. Vgl. auch R. Bastide, Eléments de sociologie religieuse, Paris 1935, S. 20.

nicht auf einer Ebene liegen. Wir können zurückfragen: ‚Wer schreibt Tieren einen Glauben an die Einförmigkeit der Natur zu, einen Glauben, daß dieselbe Zeremonie, von derselben Zauberkraft begleitet, zum selben Ergebnis führen muß? Welches Tier hat je ein Abbild seines Jägers hergestellt, um dessen Vernichtung zu bewirken?' Welches Tier hat sich je ein Haar seines Feindes verschafft, um darüber einen Zauberspruch zu singen? Es handelt sich hier tatsächlich um einen logischen Fehler von unglaublich einfacher Art. Sobald wir von der bloßen Gedankenassoziation, die der Magie zugrunde liegt, zu den magischen Vorgängen selbst übergehen, löst sich die von Frazer behauptete Einfachheit in Luft auf."[10] Lowie zeigt darüber hinaus, daß die Behauptung, die Australier (übrigens keineswegs „die rohesten Wilden, über die wir genaue Kenntnis besitzen") besäßen keine Religion, völlig falsch ist. Lowie gibt auch einen kurzen Überblick über einige der tatsächlich „rohesten" bekannten Völker, nämlich die Eingeborenen der Andamanen, die Buschmänner und die Semangs, und es macht ihm keine Schwierigkeit zu zeigen, daß sie im Gegensatz zu Frazers These sämtlich sowohl religiösen Glauben als auch magische Vorstellungen und Handlungen kennen. Unvermeidlich ist der Schluß: „Der einzige Schluß, der ziemlich sicher aus den Tatsachen gezogen werden kann, ist, daß bei sehr unzivilisierten Völkern Magie und Religion . . . nebeneinander existieren."[11] So folgen Magie und Religion nicht zeitlich aufeinander, sondern existieren als zwei verschiedene psychologische Reaktionen Seite an Seite.[12] Und nun das Argument von der Einheitlichkeit der Magie! Hier fällt es Lowie leicht zu

[10] Lowie, Primitive Religion, S. 143 f. Und selbst wenn Frazers Behauptung, die Magie sei als einheitliches kulturelles Element weiter verbreitet, zuträfe, wäre der Schluß, den er ziehen möchte, immer noch nicht unausweichlich, denn, wie Boas, (Primitive Art, S. 6) von kulturellen Elementen sagt: „Daß die am wenigsten weit verbreiteten die jüngsten sind, ist nur teilweise wahr."

[11] Ibid. S. 146.

[12] Vgl. die folgenden Feststellungen Lowies: „Frazers Theorie hat das Verdienst, zwei verschiedene primitive Haltungen voneinander abzuheben: die eine, die mit Gebeten an Helfer appelliert, und die andere, die auf der Anwendung einer Formel beruht, die Ausübung von Zwang auf solche

zeigen, daß die Magie keineswegs so einheitlich ist, wie Frazer behauptet. Außerdem mißt der große englische Ethnologe ein wenig mit zweierlei Maß, denn, wie Lowie zeigt, „Sir James vergleicht nicht vergleichbare Phänomene. Wenn Religionen in ihren spezifischen Erscheinungsformen verglichen werden, magische Vorstellungen aber nur in bezug auf ihre abstraktesten allgemeinen Züge, dann muß erstere natürlich verschiedenartig erscheinen und letztere einheitlich. Ein unparteiischer Überblick wird nicht weniger häufig wiederkehrende religiöse als magische Übungen zutage fördern.“ [13] Abschließend faßt Lowie das Ergebnis seiner kritischen Prüfung in folgende Worte zusammen: „Kurz, Frazers Argumentation bricht in jedem Punkt zusammen, und selbst wenn wir seine Definitionen übernehmen, haben wir keinen Grund, der Magie ein größeres Alter zuzuschreiben als der Religion . . . Auf Grund unseres gegenwärtigen Wissens sieht man am besten sowohl Magie wie Religion als äußerst alte Bestandteile der menschlichen Weltsicht an.“ [13a]

Es erhebt sich die Frage: Wieweit ist die Frazersche Ansicht, Magie beruhe auf einem falschen Gebrauch der Gedankenassoziation, überhaupt zu akzeptieren? Wir haben dazu bereits die Einwände von Hubert und Mauss kennengelernt, die in der Tat hier einschlagen. Delacroix, der die Kritik seiner Landsleute aufgenommen hat, hat einen bahnbrechenden Beitrag zu einem tieferen Verständnis des wahren Wesens der Magie geleistet, indem er von der Betrachtung ihrer intellektuellen Seite zur Betrachtung der emotionalen Seite überging. Und tatsächlich liegt die wesentliche Eigenart der Magie, was vor Delacroix übersehen worden ist, darin, daß magische Handlungen durch Emotionen und nicht durch kühle Überlegung gelenkt werden. Im Gegenteil, Magie muß als Ausgeburt eines erregten Gemütszustandes verstanden werden. In seinen hef-

Helfer enthalten kann, aber nicht muß, jedoch eine Bitthaltung ausschließt“ (Primitive Religion, S. 139) und: „Mit diesen Einschränkungen kann man Frazers Definition der beiden Arten akzeptieren, d. h. sie entsprechen nicht einheitlich identifizierbaren Verhaltensweisen von Stämmen, sondern kennzeichnen ungefähr den vorherrschenden Charakter einzelner Reaktionen“ (ibid. S. 141).

[13] Ibid. S. 146.

[13a] Ibid. S. 147.

tigen Gemütsausbrüchen wünscht der Mensch, seinen Willen mit einem Vehikel, das aus Wunschdenken geboren ist, zu verwirklichen. [14] Diese Theorie ist von den bedeutendsten Gelehrten angenommen worden, etwa Bergson, Bevan, Dhorme und Malinowski. [15] Der letztere sagt: „Magie beruht auf dem spezifischen Erlebnis von Gemütszuständen, in denen der Mensch nicht die Natur, sondern sich selbst beobachtet, wo die Wahrheit nicht durch die Vernunft, sondern durch die Einwirkung von Emotionen auf den menschlichen Organismus offenbart wird", und weiter: „Wissenschaft beruht auf der Überzeugung, daß Erfahrung, Bemühung und Vernunft gelten; Magie auf dem Glauben, daß Hoffnung nicht trügen und Begehren nicht täuschen kann." [16] Und Bevan bringt in seiner Besprechung magischer Vorstellungen eine so treffende Bemerkung, daß sie ausführlich zitiert werden muß: „Psychologisch waren solche Vorstelungen nicht ruhige Vernunftschlüsse aus dem beobachteten Zusammenhang zwischen den Erscheinungen, sondern nur als Ergebnis heftigen, leidenschaftlichen Begehrens verständlich. Hatte unser Haß auf unseren Feind einen Punkt erreicht, an dem er sich in einer Handlung entladen mußte, und war der Feind fern,

[14] „Die Magie würde es nicht geben ohne das Begehren; bestimmte heftig begehrte Ziele setzen den Geist in Bewegung, der darauf sinnt, sie zu verwirklichen und diese Verwirklichung mit Mitteln betreibt, die aus dem Wunsch geboren sind. Die Wirkung des Wunsches wird übrigens oft durch Praktiken verstärkt, die im Geist durch einen Zustand des Schwindels, der den Glauben völlig freisetzt, die Fähigkeit, das Mögliche und das Wirkliche zu unterscheiden, verwischt." (La religion et la foi, Paris 1922, S. 31.)

[15] Vgl. Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion, Paris 1932, S. 177: „Die Magie ist also dem Menschen angeboren, da sie lediglich die Wendung des Wunsches, von dem das Herz voll ist, nach außen ist." Und wir lesen bei E. Dhorme, Prêtres, devins et mages dans l'ancienne religion des Hébreus, 1934, S. 132: „Der Wunsch bestimmt die Gesten, die Worte, die Regie einer auf Fernwirkung zielenden Handlung, da es sich ja um Erreichung eines in Raum oder Zeit entfernten Zieles handelt."

[16] B. Malinowski in: Magic Science and Religion, Science, Religion and Reality, 1925, S. 80.

so brachte es Erleichterung, den Haß auf das kleine Bild zu werfen, und indem man ihm den Nagel in das Auge trieb, konnte man nicht anders als ein Gefühl des Unerfreulichen zu haben.“ [17]

Natürlich sah Delacroix auch, daß diese emotionale, ja ekstatische, schöpferische Magie durch Fixierung der traditionellen magischen Handlung zu einer reflektierten, ruhigen, kodifizierten, jedermann zugänglichen Magie wurde. [18]

Jedoch — und dies ist für das Verständnis des Wesens der Magie von ausschlaggebender Bedeutung — diese konventionelle Magie, deren Äußerungen von Frazer fälschlich für ein Mißverständnis des Gedankens der Assoziation gehalten wurden, wird nicht von jedermann ausgeübt, sondern von einem besonders eingeweihten Zauberer, der auf Grund seiner Weihen und seiner Ausbildung die magischen Handlungen gelernt hat. Aus diesem rein traditionellen und zur Konvention gewordenen Handeln können wir nicht die intellektuellen und psychischen Reaktionen entnehmen, die im Anbeginn die Grunderfahrungen magischer Menschen sind; das ist ohne weiteres klar. Es lohnt darauf zu achten — wie Hubert und Mauss auch tun —, daß diese Tatsache, die mit Frazers Theorie völlig unvereinbar ist, von ihm völlig außer acht gelassen wurde, was man wohl als einen sehr unglücklichen Zufall bezeichnen muß.[19]

Kurz, Frazers Theorie kann getrost aufgegeben werden, und es läßt sich denken, daß Goldenweiser die allgemeine Meinung der

[17] Bevan, Holy Images, London 1940, S. 27 f.

[18] „Endlich bilden sich Traditionen, Garanten der Macht der Magie im allgemeinen und des Wertes bestimmter Riten im besonderen. Eine ruhige, kodifizierte, allen zugängliche Magie wechselt mit der erregten und schöpferischen Magie.“ (Religion et foi, S. 31.)

[19] „Es ist sehr bemerkenswert, daß eine so wohlbekannte Tatsache fast ganz aus dem Blick verloren wurde, als man in neuerer Zeit versuchte, eine Theorie der Magie zu entwickeln. Daß die meisten magischen Riten in den primitiven Gesellschaften von ausgebildeten Magiern ausgeübt werden, war eine Tatsache von höchster Bedeutung; aber diese Tatsache lief jedem System zuwider, nach dem ... versucht wurde, die Magie als einfache, sozusagen technische Anwendung der sozusagen wissenschaftlichen Gesetze der Sympathie zu erklären.“ (L'origine des pouvoirs magiques, in: Mélanges d'histoire des religions, Paris 1909, S. 132 f.)

Gelehrten ausdrückt, wenn er das Werk ›The Golden Bough‹ mit folgenden Worten charakterisiert: „Als Theorie zu vernachlässigen, als Sammlung von Material über primitive Religion unersetzlich.“ [20]

Eine erheblich stärkere Position hatte eine andere evolutionistische Hypothese, die in vieler Beziehung mit der Theorie von einem Zeitalter der Magie, der ein Zeitalter der Religion folgt, verknüpft ist. Ich meine die Ansicht, daß die älteste, „primitivste“ Form der Religion in dem Glauben an eine universelle, unpersönliche, übernatürliche Kraft zu suchen ist, für die man die melanesische Vorstellung des Mana als Modell wählte. Diese Theorie wurde schon von John H. King vertreten, doch ist mit ihrer ersten Ausbreitung vor allem der Name R. R. Maretts verknüpft. [21] Es ist interessant zu sehen, daß im Falle des Mana von den Evolutionisten, als sie ihre sogenannte präanimistische Theorie verfochten, dieselbe Methode angewendet wurde wie von Frazer bei seinem Glauben an ein Zeitalter der Magie oder von Hartland bei seinen Ansichten über ein Zeitalter der Herrschaft des matrilinearen Clans. Ein bestimmtes Volk wurde ausgesucht und behauptet, es zeige den „primitivsten“ Zustand. Bei Frazer hatten die australischen Eingeborenen und bei den „präanimistischen“ Autoren die Melanesier die Rolle des Schulbeispiels zu spielen. Daß beide Völker alles andere als „primitiv“ im chronologischen Sinne des Wortes waren, dadurch ließ man sich nicht beirren.

Von einem rein theoretischen und logischen Gesichtspunkt aus könnte man die Lage folgendermaßen zusammenfassen: Wenn wir in primitiven Gesellschaften sowohl den Glauben an Götter als auch den Begriff einer geheimnisvollen Macht vorfinden, sind drei verschiedene Erklärungen für das chronologische Verhältnis zwischen diesen Vorstellungen denkbar: 1. Der Glaube an Götter und der Glaube an eine Macht könnten immer zusammen existiert haben. 2. Der Glaube an die Macht könnte von dem an die Götter abgeleitet werden, indem man erstere als Gabe der letzteren auffaßte. 3. Der Glaube an die Macht könnte als Quelle des Glaubens an die

[20] Vgl. Anthropology, S. 531.

[21] Vgl. besonders das wohlbekannte Buch R. R. Maretts, The Threshold of Religion, 2. Aufl. London 1914.

Götter aufgefaßt werden. Es ist charakteristisch für die evolutionistische „Methode", daß allein die dritte Erklärung angenommen wurde.

Kurz, das Mana wurde als universelle, unpersönliche und übernatürliche Macht bezeichnet, und man erklärte den Glauben an diese Macht für die Quelle und den Ursprung aller Religion. Von dem Schema aus, das man am Beispiel der Melanesier ausgearbeitet hatte, versuchten die Forscher mittels der „vergleichenden Methode" im evolutionistischen Sinne des Wortes bei anderen Völkern Spuren derselben Vorstellung zu finden. Sie mußten das auch tun, wenn sie beweisen wollten, daß das Mana eine universelle und nicht nur eine melanesische Vorstellung war, denn sonst hätte man natürlich nicht behaupten können, daß der Gedanke einer universalen, unpersönlichen, übernatürlichen Kraft der Ursprung der Religion war.

Daß diese Jagd nach ähnlichen oder gleichen Vorstellungen eine reiche Ernte brachte, braucht nicht betont zu werden, wenn wir daran denken, daß Vorstellungen wie der ägyptische Ka, das iranische Xvarenah, das indische Brahman und das altnorwegische Hamingja mit dem Mana auf eine Stufe gestellt wurden.[22] Man kann sich denken, daß die Ansprüche nicht allzu groß waren! Worin besteht denn die Ähnlichkeit z. B. zwischen Xvarenah, Brahman oder Ka untereinander? Selbstverständlich ging man auch, nachdem man die Identität von Mana und z. B. Hamingja bewiesen zu haben glaubte, einen Schritt weiter und benutzte gewisse Züge des Hamingja, um zu zeigen, daß der Gedanke des Mana gewisse Vorstellungen enthielt, die man nachweisen mußte. Um diese evolutionistische sogenannte vergleichende Methode an einem besonders krassen Beispiel zu illustrieren, zitieren wir folgenden Satz aus

[22] Literaturverweise s. in meiner phänomenologischen Arbeit: Religionens värld, Stockholm 1945, S. 18 Anm. 3. Hinzuzufügen ist die Verwertung des Mana als Grundlage der Deutung des Hamingja, die Grönbech in seinem monumentalen Werk: The Culture of the Teutons, Kopenhagen und London 1931, I, S. 127 ff. und 248 ff. vertrat. Die dänische Originalausgabe trug den Titel: Vor Folkeæt i Oldtiden, Kopenhagen 1909—12. Die einschlägigen Gedanken finden sich in Bd. 1, S. 144 ff. und 188 ff. Vgl. auch den kleinen Aufsatz Soul or Mana, Kopenhagen 1913, vom selben Verfasser.

einen Aufsatz von Arbman, in dem dieser unter anderem seine Ansichten über das Mana mitteilt. Er sagt: „Überhaupt gibt sich das persönliche Mana nicht selten in einer Weise zu erkennen, die uns eher an ein *selbsttätiges Prinzip im Menschen* als an einen Teil seiner Persönlichkeit denken läßt.“ [23]

Wenn wir uns — ziemlich erstaunt über diese kühne Feststellung — den Belegen zuwenden, die Arbman anführt, so finden wir zu unserer nicht geringen Verwunderung, daß Arbman, um seine Hypothese betreffs *des melanesischen Mana* zu beweisen, breit seine Meinung über *das altnorwegische Hamingja* ausführt! Der methodische Fehler könnte nicht größer sein: milde ausgedrückt, wird eine äußerst gewagte Behauptung über *einen melanesischen Kraftbegriff* durch einen Hinweis auf des Verfassers Darstellung *einer altnorwegischen Seelenvorstellung* bewiesen! [24]

Daß dieses Fehlen einer kritischen Methode für die evolutionistische Schule charakteristisch ist, ist schon gezeigt worden. Aber es gibt in der Theorie des Präanimismus darüber hinaus auch noch einige offenkundige logische Fehler. Viele scharfe kritische Einwände findet man in einer Arbeit des schwedischen Gelehrten Ehnmark. Ehnmark sagt richtig: „Sicher ist nicht zu beweisen, daß Präanimismus als ein spezifisches Stadium anzusehen ist, noch weniger, daß er ursprünglich ist, d. h. daß es zu einer gewissen Zeit keine Götter gab und unpersönliche Kräfte die einzigen Gegenstände des Glaubens waren . . . Einen reinen Präanimismus hat man in keiner primitiven Gemeinschaft gefunden, und die Vorstellung von einer unpersönlichen Kraft

[23] E. Arbman, Seele und Mana, Archiv für Religionswissenschaft 29, 1931, S. 308.

[24] In diesem konkreten Fall scheint Arbman als entschieden anzusehen, daß die Seelenvorstellung Hamingja mit der Fähigkeit oder Eigenschaft Mana identisch ist. Er behauptet infolgedessen, daß ein bestimmter Zug, den man beim Hamingja findet, auch dem Mana eigen sein muß. Tatsächlich findet man ihn beim Mana nicht, was ohne weiteres daraus hervorgeht, daß Arbman nichts Entsprechendes für das Mana anführen kann. Der einzig erlaubte Schluß wäre, daß Hamingja und Mana nicht identisch sind. Der logische Fehler in der Argumentation Arbmans ist elementarer Art und läßt sich nur daraus erklären, daß er die evolutionistischen Voraussetzungen als Axiome ansah.

scheint nicht besonders primitiv zu sein. [25] Sodann widerlegt er die vermutlichen Einwände der Anhänger der präanimistischen Theorien und sagt: „Auf Einwände dieser Art würden gewisse Anhänger einer präanimistischen Theorie zweifellos antworten, daß die Priorität des Kraftglaubens nicht chronologisch zu sein braucht, sondern daß der Glaube an eine unpersönliche Kraft psychologisch dem an persönliche Götter vorhergeht, weil er die Grundlage letzterer Vorstellung bildet. Kraft ist sozusagen eine spezielle Kategorie, in der Dinge begriffen werden." Zur Bestätigung seiner Annahme, daß „die Präanimisten in der eben genannten Weise antworten" würden, zitiert er eine Äußerung M. P. Nilssons, der gleichfalls dieser Ansicht ist, denn er sagt: „Ohne die allgemeine, wenn auch noch so unbewußte Vorstellung von einer Kraft ist die gesonderte Vorstellung von der Äußerung der Kraft unmöglich." [26] Ehnmark antwortet darauf folgendermaßen: „Kraft stellt gewiß das wesentliche Element der Gottesvorstellung dar. Aber das beweist nicht, daß das Vorhandensein einer unpersönlichen Kraft angenommen wird." [27] In seiner Entgegnung sagt Ehnmark weiter, daß die Kraft, wenn sie eine Kategorie ist, auch wie andere Kategorien angesehen werden muß. Nehmen wir z. B. die „Farbe", so würde es sicher Namen für die verschiedenen Farben geben und vielleicht auch einen allgemeinen Namen für „Farbe", „aber nichts weist darauf hin, daß man sich die Farbe unabhängig von den gefärbten Objekten existierend dachte. Auch stellte man sich nicht die Objekte als Träger ‚unpersönlicher' Farben vor. Ebensowenig hat man sich die Götter als Besitzer einer unpersönlichen Kraft vorgestellt, und erst recht hat man sich die unpersönlichen Kräfte nicht als abgesondert existierend gedacht. Überhaupt muß man sich klarmachen, daß der Ausdruck ‚unpersönliche' Kraft keinen Sinn hat, wenn die Kraft nicht hypostasiert und von dem Objekt, dem sie anhaftet, getrennt wird. Stellt man sich die Kraft als Eigenschaft oder Fähigkeit vor, so kann man sie nicht mit anderem Recht persönlich oder unpersönlich nennen als jede andere Eigenschaft oder Fähigkeit. Wenn das charakteristische Ele-

[25] E. Ehnmark, The Idea of God in Homer, Uppsala 1935, S. 36.
[26] M. P. Nilsson, A History of Greek Religion, Oxford 1925, S. 166.
[27] Ehnmark, a. O., S. 37.

ment des Präanimismus, gleich ob dieser als Entwicklungsstadium oder als logisches oder psychologisches Postulat definiert wird, der Glaube an unpersönliche Kräfte ist, dann muß sich dieser Glaube folglich auf unaubhängig existierende Kräfte beziehen.“ [28] Dieses Argument erinnert stark an dasjenige, das Hocart vorgebracht hat, der einigermaßen ironisch fragt: „Wie kann etwas unpersönlich sein, wenn es stets mit persönlichen Wesen verknüpft ist? Wäre es nicht genauso sinnvoll zu sagen: ‚Talent, obwohl an sich unpersönlich, ist stets mit einer Person verknüpft, die es lenkt. Zeigt ein Buch Talent, so deswegen, weil ein Mann es geschrieben hat‘ . . .?“ [29]

Ehnmark zeigt sodann, daß ohne jeden Zweifel Kraft in Wahrheit als Eigenschaft vorgestellt wurde, „Kraft ist die Fähigkeit zu handeln, und Fähigkeit setzt zwangsläufig jemand oder etwas voraus, der sie besitzt.“ So kann Kraft nicht außerhalb ihrer Träger existieren. „Denn nicht die Kraft des Fetischs handelt, sondern der Fetisch handelt vermöge seiner Kraft.“ [30] Und im Falle der Götter, so können wir hinzufügen, handelt nicht die göttliche Kraft, sondern der Gott selbst, der diese Kraft besitzt.

Den gewichtigsten Einwand erhebt Ehnmark jedoch, indem er sagt: „Nicht die Kräfte selbst sind Gegenstand des Kults, sondern die Dinge und die Wesen, die Kräfte besitzen, d. h. stark und tätig sind. Diese Tatsache ist um so wichtiger, als der Kult die Haltung des Durchschnittsmenschen zeigt.“ [31]

Kehren wir nun zu dem melanesischen Mana zurück. Nachdem die logischen Irrtümer, die in der ‚unpersönlichen‘ Deutung des Mana enthalten sind, erwähnt sind, ist es auch angebracht, auf die unbestreitbare Tatsache hinzuweisen, daß die besten Kenner auf dem Gebiet der melanesischen Religion ausdrücklich festgestellt haben, daß das Mana in Wahrheit nie eine unpersönliche Kraft ist. Im Gegenteil, von Codrington angefangen haben sie gezeigt, daß Mana eine Eigenschaft ist, die persönlichen Wesen zukommt. Wir haben gerade den Ausspruch Hocarts zitiert. Der jüngste Erforscher

[28] Ibid.
[29] A. M. Hocart, Mana, in: Man 14, 1914, S. 100.
[30] Ehnmark, a. O., S. 37.
[31] Ibid. S. 38.

der Mana-Vorstellung äußert die folgende Meinung: „Dr. Maretts Theorie nimmt auch an, daß das Mana unpersönlich ist. Das ist keineswegs der Fall, und Codrington selbst stellt ausdrücklich fest, daß das Mana stets an persönliche Wesen gebunden ist.“ [32] Und Hocart, der ein ebenso unvergleichlicher Kenner der Anthropologie wie der vergleichenden Religionswissenschaft war, versichert, daß die primitive Bevölkerung Ozeaniens nicht einmal fähig ist, sich eine unpersönliche Kraft vorzustellen: „Die Eingeborenen haben Dr. Codrington gewiß nicht gesagt, es sei unpersönlich, weil sie sicherlich niemals fähig wären, einen solchen Gedanken auszudrücken, sie müßten denn den halbzivilisierten Polynesiern in der Fähigkeit des abstrakten Denkens turmhoch überlegen sein. Und wenn sie das sind, sind sie dann primitiv?“ [33]

Mana ist also in Wirklichkeit eine Eigenschaft. Es versteht sich von selbst, daß nicht das Mana selbst, sondern Personen oder Gegenstände, die Mana besitzen, Gegenstand der Verehrung sind, wie Ehnmark es ganz allgemein für die Kraft festgestellt hat. [34] Und sogar Codrington hat ausdrücklich gesagt, daß Dinge ihr Mana von persönlichen Wesen, Göttern und Geistern erhalten. [35] Die letzte

[32] H. Ian Hogbin, Mana, in: Oceania 6, 1936, S. 268 Anm. 18.

[33] Hocart, a. O., S. 100.

[34] S. o. S. 26.

[35] R. H. Codrington, The Melanesians (Die Melanesier), Oxford 1891, S. 119 f.: „Wenn bei einem Stein eine übernatürliche Kraft gefunden wird, so deswegen, weil ein Geist sich damit verbunden hat; der Knochen eines Toten hat Mana, weil die Seele bei dem Knochen ist; ein Mensch kann eine so enge Verbindung mit einem Geist oder einer Totenseele haben, daß er in sich selbst Mana hat, und er kann es so lenken, daß es seine Wünsche erfüllt; ein Zauber ist mächtig, weil der Name eines Geistes oder einer Totenseele, der in Worten ausgedrückt wird, die Macht hineinbringt, die der Geist durch seinen Namen ausübt.“ Und Hocart sagt von der Medizin der Fidschi-Inseln: „Wie dem auch sei, das Mana ist nicht einfach in den Blättern, es ist stets von der Persönlichkeit abhängig; die Blätter sind nicht in der Hand eines jeden Mana“, a. O., S. 98. Besonders aufschlußreich ist folgende Bemerkung desselben Autors: „So eingewurzelt ist die Tendenz, hinter dem Mana einen Geist zu suchen, daß Eingeborene, die rechtgläubige Christen sein wollen, aber doch an das Mana in den

und bis jetzt ausführlichste Darlegung des Mana-Begriffs verdanken wir Lehmann. [36] Seine Ergebnisse stehen mit der in diesem Aufsatz vertretenen Erklärungsweise vollständig in Übereinstimmung, und seine Schlüsse werden nur bestätigt durch die Darstellung Hogbins, wie Lehmann selbst zu bemerken Gelegenheit hatte. [37] Lehmanns Hauptfolgerung ist, daß Mana keine universelle, unpersönliche Kraft ist, und diese Behauptung wird durch Hogbin bestätigt, der sagt: „Mit anderen Worten, Mana ist keinesfalls universell, und deshalb ist seine Verwendung als Grundlage für den Aufbau einer allgemeinen Theorie der primitiven Religion nicht nur irreführend, sondern auch irrig." [38]

Die Tatsache, daß Mana mit Dingen verbunden sein kann, widerspricht der in diesem Aufsatz vertretenen Ansicht nicht im geringsten, wie schon Codrington und spätere Kenner bezeugt haben, von deren Äußerungen wir einzelnes zitiert haben. Wie immer wieder festgestellt wird, wird in diesem Falle das Mana darauf zurückgeführt, daß ein Geist sich mit dem Gegenstand verbunden hat oder daß ein Gott oder Geist es ihm mitgeteilt haben. [39] Das stimmt völlig zu Ehnmarks allgemeiner Bemerkung: „Ein Gott kann Kraft verleihen, ebenso wie er die äußere Erscheinung einer Person verwandeln kann. In einem derartigen Fall besteht keine Veranlassung anzunehmen, daß die Erscheinung existierte, bevor sie der betreffenden Person verliehen wurde. Solch eine Ansicht würde voraussetzen, daß man in einem frühen Stadium einen Realismus im scholastischen Sinne des Wortes annähme. Die Vorstellung, daß Berührung oder Nähe eines Gottes eine Übertragung von Kraft zur

Dingen glauben, dieses Mana Gott zuschreiben", ibid. S. 99. Ebenso wichtig ist die folgende Feststellung: „Ich erinnere mich nicht, das Wort jemals auf ‚natürliche Phänomene, die Aufmerksamkeit erregen' angewendet gehört zu haben", ibid.

36 R. F. Lehmann, Mana, Leipzig 1922.

37 Vgl. Lehmann in: Kultur und Rasse, Otto Reche zum 60. Geburtstag, München und Berlin 1939, Die gegenwärtige Lage der Mana-Forschung, S. 379 ff.

38 Hogbin, a. O., S. 274.

39 Aus diesem Grunde sagt Hocart: „Weit entfernt, präanimistisch zu sein, ist das Wort durch und durch spiritualistisch", a. O., 100.

Folge hat, ist nicht schwieriger zu verstehen, als daß ein farbiger Gegenstand färbt, obwohl Farbe dennoch nur als Eigenschaft existiert." [40]

Fassen wir die Diskussion zusammen, so können wir schließen, daß die Melanesier in diesem Falle nicht zwischen Persönlichem und Unpersönlichem unterscheiden. Wenn ein Stein Mana ist oder hat, so stellen sie sich dieses nicht anders vor als einen Menschen, und dies ist eine andere Möglichkeit, ihre Vorstellung vom Mana zu erklären. [41]

Was vom Mana gilt, ist natürlich auch für andere Begriffe, die herangezogen werden, um die angebliche Vorstellung von einer unpersönlichen Kraft zu belegen, von Bedeutung. Es genüge, folgenden Ausspruch Radins zu zitieren: „Wenn ein Winnebago uns sagt, daß ein bestimmter Gegenstand *waka* (d. h. heilig) ist, wird man durch weiteres Befragen aus ihm herausholen, daß das so ist, weil er einem Geist gehört, von ihm gegeben wurde oder irgendwie mit ihm verbunden ist." [42] Und wir können hier mit voller Billigung die vorsichtige Äußerung Baetkes zitieren: „Im übrigen sind wir auch nicht berechtigt, Vorstellungen, die wir bei einem bestimmten Volk finden, Allgemeingültigkeit beizulegen und sie ohne weiteres auf Völker anderer Rasse und Kultur zu übertragen. In der Überschätzung der ethnologischen Parallele liegt eine der gefährlichsten Fehlerquellen der neueren Religionswissenschaft. Sie hat es verschuldet, daß dem *mana*-Begriff ein so weitgehender Einfluß auf die Gesamtbeurteilung der religiösen Phänomene eingeräumt wurde." [42] Wir haben in diesem Aufsatz reichlichst Gelegenheit gehabt zu zeigen, daß diese übertriebene Einschätzung ethnologischer Parallelen innig mit dem fundamentalen evolutionistischen Prinzip einer gleichförmigen Entwicklung verknüpft ist. Baetke hat sicherlich ganz recht, wenn er im folgenden eine detaillierte Untersuchung jeder einzelnen Religion auf die vorausgesetzte Existenz einer unpersönlichen Macht hin fordert. Faktisch haben die Evolutionisten

[40] Ehnmark, a. O., S. 38.

[41] Diese Erklärung gibt Baetke in seinem sehr wertvollen Werk: Das Heilige im Germanischen, Tübingen 1942, S. 12 f.

[42] Ibid. S. 13.

diese Existenz durch die Annahme, daß überall analoge Bedingungen herrschten, zu beweisen versucht. Wenn die konkreten Daten solche Annahmen zu verbieten schienen, halfen sie sich mit der Annahme, daß es vor den tatsächlich vorgefundenen theistischen Glaubensvorstellungen ein vortheistisches Stadium gegeben hätte. Wir haben zu den in solchen Voraussetzungen enthaltenen methodischen Irrtümern schon einige Hinweise gegeben. [43]

Eng mit den Theorien von einer universellen, unpersönlichen Kraft verknüpft sind die verschiedenen Meinungen über die Heiligkeit als eine ebensolche Kraft. Hier haben wir vor allem Namen wie Durkheim, Söderblom, R. Otto und van der Leeuw zu nennen. [44] „Heiligkeit wird als eine geheimnisvolle Kraft oder Wesenheit angesehen, die mit gewissen Wesen, Dingen, Ereignissen oder Handlungen verknüpft ist", sagt Söderblom. [45] Mit dieser Vorstellung denkt man sich Heiligkeit als unabhängig von jedem Gedanken an einen persönlichen Gott. Und nicht nur das, sondern die Heiligkeit wird anstelle der Göttlichkeit als das zentrale Element der Religion angesehen. „Heiligkeit ist in der Religion das große Wort, weit grundlegender sogar als die Gottesvorstellung." [46] Wie Baetke zu klären vermochte, läßt sich die Verknüpfung der Idee einer unpersönlichen Kraft mit der Heiligkeit in den Werken Ottos und van der Leeuws eindeutig nachweisen. [47] Macht man Heiligkeit zum grundlegenden Element der Religion, so tut man nichts anderes, als daß man der vermuteten unpersönlichen Kraft den Namen Heiligkeit gibt. Die Ansicht, daß die Heiligkeit der „Ursprung" der Religion sei, ist denselben allgemeinen Einwänden ausgesetzt wie die Hypothese, daß Mana ein solcher Ursprung sei. Nachdem wir alles, was gegen die evolutionistische Mana-Theorie spricht, im einzelnen dargelegt haben, brauchen wir die Argumente im jetzigen Zusammenhang nicht zu wiederholen. Außerdem hat der Verfasser schon in einer anderen Arbeit eine ziemlich de-

[43] S. o. S. 95 f.

[44] Vgl. Baetke, a. O., S. 1 und 6 f.

[45] Encyclopedia of Religion and Ethics, Bd. 6 unter: „Holiness", S. 731.

[46] Ibid.

[47] Vgl. Baetke, a. O., S. 6 f.

taillierte Darstellung seiner Ansichten über Heiligkeit in einigen antiken Religionen dargelegt.[48] Für die Idee der Heiligkeit in der altnordischen und germanischen Religion gibt es jetzt die vortreffliche Arbeit Baetkes, mit dessen allgemeinen Ansichten der Verfasser völlig übereinstimmt.

Wir können uns also mit dem Hinweis auf Baetkes ›Das Heilige im Germanischen‹ und der dort gegebenen tiefschürfenden Kritik an Ottos faszinierenden, aber trügerischen und unbegründeten Theorien begnügen.[49] Wir möchten hier nur den evolutionistischen Charakter der Anschauungen Ottos betonen. Wie Baetke feststellt, spricht Otto immer wieder von dem „Anfang" oder „Ursprung" der Religion. „Immer wieder spricht Otto von den ‚ersten Regungen', der ‚niedrigsten Stufe' . . . dem ‚Urschauer', sogar von einer ‚Vorstufe' . . . oder dem ‚Ausgangspunkt' der religiösen ‚Entwicklung'." Wir stehen also vor derselben Tendenz wie bei allen Autoren der evolutionistischen Schule. Der grundsätzliche logische Einwand gegen diese „Ursprungs-Jagd" ist das alte Argument, daß, wenn Religion einen Ursprung haben muß, auch dieser einen Ursprung haben muß, dieser wieder usw. *ad infinitum*. Von einem weniger theoretischen Gesichtspunkt aus läßt sich die Argumentation auf folgende Weise zusammenfassen, wie es, *mirabile dictu*, Otto selbst getan hat, der nicht bemerkt, daß dasselbe Argument auch auf ihn selbst anwendbar ist, wie Baetke mit Recht behauptet: Eine Sache kann nicht aus einer anderen entwickelt sein, ohne im Prinzip darin enthalten zu sein, aber dann kann man nicht sagen, daß die Sache, aus der jene entwickelt wurde, „eine andere" sei, sondern sie ist im Kern dieselbe.[51] Aus diesem Grunde kann Religion nicht aus der Magie entwickelt sein, wenn man die Magie als wesensverschieden von ihr ansieht, und auch nicht aus einer unpersönlichen Kraft vorreligiöser Art, und so kann auch Heiligkeit nicht aus irgend etwas Ähnlichem wie dem Mana in seiner angeblichen universellen und dynamistischen Art hergeleitet werden.

48 Vgl. G. Widengren, Religionens värld, S. 40—56.
49 Vgl. Baetke, a. O., S. 16—30, 40—6.
50 Ibid. S. 24 f.
51 Ibid. S. 8.

Noch etwas muß betont werden. Wie Baetke sagt, schillert der Begriff ‚Anfang' oder ‚Ursprung' ständig hin und her, weil er bald historisch, bald psychologisch aufgefaßt wird. [52]

Ehe wir die evolutionistischen Theorien über den Ursprung der Religion verlassen, müssen wir noch die Hypothese des „Animatismus" und des „Animismus" erwähnen. Mit „Animatismus" meinen wir die Ansicht, nach der der Ursprung der Religion in dem Glauben des primitiven Menschen, daß in der Natur alles belebt sei, liegt. Um es in Ehnmarks Worten zu sagen: „Dies setzt voraus, daß der Gegenstand einen eigenen Willen hat, daß er belebt ist, wenn wir mit diesem Ausdruck nicht das Vorhandensein einer substanziellen Seele meinen, die von dem Gegenstand getrennt ist, sondern das Vorhandensein gewisser geistiger Fähigkeiten, wie Willen, ein noch so unbestimmtes Bewußtsein usw." [53] Ehnmark gibt einige Beispiele für einen vermutlichen Prozeß, der von einem „belebten"

[52] „Was heißt ‚Anfang' oder ‚Ursprung'? Es kann damit entweder der Beginn der religionsgeschichtlichen Entwicklung gemeint sein oder das Erwachen der Religion im einzelnen Menschen. Bei den Erlebnistheoretikern ist man nie ganz sicher, ob an das eine oder das andere gedacht ist. Oft scheint beides miteinander gleichgesetzt zu werden ... Und doch ist gerade an diesem Punkte eine klare Unterscheidung vonnöten; denn der Begriff des religiösen Erlebnisses gewinnt eine ganz verschiedene Bedeutung, je nachdem ob man vom ‚Anfang' in dem einen oder anderen Sinne redet. Wenn wir an die ‚erste religiöse Regung' bei den einzelnen Menschen denken, so setzt diese die religionsgeschichtliche Entwicklung, an deren Anfang das religiöse ‚Urerlebnis' steht, schon voraus. Es kann sich darum in beiden Fällen keineswegs um denselben Vorgang handeln ... Aller religiöser ‚Anfang', sei es in geschichtlichem oder individuellem Sinne, stellt sich bei ernsthafter religionsgeschichtlicher und religionspsychologischer Betrachtung als ein unfaßbares Luftgebilde heraus. Denken wir uns ein religiöses Erlebnis am ‚Anfang' der religiösen Entwicklung der Menschheit, so entsteht die Frage, was denn dann vor diesem ‚Anfang' gewesen sei ... Der Anfang verliert sich — immer und überall — in unaufhellbares ‚vorgeschichtliches' Dunkel. Über ihn läßt sich nur eine mythische, nicht eine wissenschaftliche Aussage machen. Ebensowenig ist aber beim einzelnen Menschen ein religiöser ‚Anfang' im Sinne der Erlebnistheorie konstatierbar", a. O., 25—29.

[53] Ehnmark, a. O., S. 38.

Gegenstand zu einem anthropomorph aufgefaßten Gott geführt haben dürfte. Aber er selbst vermeidet sorgfältig den Schluß, daß der Animatismus irgendwie als „allgemeine Theorie der Entwicklung der Religion" anzusehen sei. [54] Diese Einschränkung ist allerdings wohlbegründet, denn tatsächlich sind viele der von Ehnmark angeführten Beweise nicht sehr überzeugend, und einige sind offenkundig falsch. [55] Ja, damit daß Ehnmark versucht, einen „Ursprung" der Gottesvorstellung zu finden, gerät er in die Fallstricke des Evolutionismus, die mit der „Ursprungs-Jagd" verknüpft sind, und setzt sich den schon erwähnten Einwänden aus.

Die Theorie des „Animismus" ist verständlicherweise besser begründet, da wir es hier mit direkten Beobachtungen zu tun haben, die nicht einen „Ursprung" im Hintergrund vermuten. Ohne Zweifel kann man sagen, daß schon in den ältesten Kulturen die Seelen der Abgeschiedenen Gegenstand einer gewissen Verehrung waren. Wenn „Animismus" in diesem Sinn zu nehmen sein sollte, würde man ihn sicher akzeptieren. Aber die animistische Hypothese will uns von Tylor bis zu ihrem jüngsten (und heute vielleicht einzigen)

[54] Ibid. S. 56.

[55] Z. B. in seiner Schilderung der Entwicklung des als Hochgott aufgefaßten Donnerkeils zur Vorstellung des den Donnerkeil sendenden Hochgottes sagt er: „Der Gott wurde so von dem Gegenstand abgetrennt", a. O., S. 54. Das ist ganz richtig. Aber wenn er weiterhin sagt: „Der Name Zeus selbst mag auf eine Identifizierung des Gottes und des Himmels deuten; auch in diesem Falle ist der Gott durch Abtrennung von dem materiellen Substrat entstanden", dann ist er auf ganz falscher Spur. Denn tatsächlich *ist* der Himmel der Gott; ein Gott ist jedoch *nicht* aus einem „belebten" Himmel entstanden. S. unsere Diskussion u. S. 108. Und was den Fetisch betrifft, so hat er sich sicher nicht allmählich zu einem Bild entwickelt, wie Ehnmark, a. O., S. 55 sich vorzustellen scheint, sondern er wird als menschliche Gestalt gedacht, wenn hinter der Idee des Göttlichen ein deutlich anthropomorpher Hintergrund steht. Die Frage nach der symbolischen Darstellung des Hochgottes ist natürlich schwierig. Alle Belege scheinen auf eine Darstellung in sowohl menschlicher als auch tierischer als auch gestaltloser Form zu deuten. Zu der Frage im allgemeinen verweisen wir den Leser auf E. Bevan, Holy Images, London 1940, und zum Problem der Symbolik auf desselben Verfassers Symbolism and Belief, London 1938.

Vertreter, Karsten, glauben machen, daß die Vorstellung vergöttlichter Seelen im frühesten Stadium der Kultur die einzige Form der Religion sei. [56] Daß das nicht zutreffen kann, ist heute die übereinstimmende Meinung der Gelehrten. Das Ergebnis der Diskussion kann in Ehnmarks Worten, die die Übereinstimmung zwischen präanimistischen und animistischen Theorien betreffen, zusammengefaßt werden: „Beide Theorien postulieren eine Unterscheidung zwischen spirituell und materiell, Eigenschaft und Substanz, abstrakt und konkret, aber diese Unterscheidung, jedesmal im Prinzip dieselbe, ist offenbar das Ergebnis einer langen Entwicklung und kann deshalb unmöglich als Anfangspunkt der religiösen Entwicklung angesehen werden." [57]

Wir haben also gesehen, daß die empirischen Daten zu zeigen scheinen, daß es in den ältesten „Hochkulturen" der Welt ebensowohl magische Vorstellungen und Einrichtungen als auch animistische Ideen und Ahnenkult gegeben hat. Ist das alles, was über die Religion in diesem Kulturstadium zu sagen ist? Gewiß nicht. Über den wichtigsten religiösen Glauben sind noch einige Worte zu sagen, nämlich die Vorstellung von Hochgöttern. Seit 1898 Andrew Langs Buch ›The Making of Religion‹ veröffentlicht wurde, hat die vergleichende Religionswissenschaft eine wachsende Tendenz gezeigt, diesen Begriff zu betonen. Heute können wir zuversichtlich sagen, daß über die Bedeutung, die den Hochgöttern zuzusprechen ist, bei den Ethnologen eine fast völlige Einmütigkeit besteht, und die Religionshistoriker treten in die Fußstapfen der geisteswissenschaftlichen Anthropologen. Daß es Hochgötter in allen Stadien der Kultur und in allen Teilen der Welt gibt, kann als gesicherte Tatsache bezeichnet werden. Daß sie ferner im Zentrum des Mythos

[56] Vgl. R. Karsten, The Origins of Religion, London 1935. Karsten sagt nicht völlig zu Recht: „Die evolutionäre Schule ... der Gegenwart hat ihren entschiedensten Gegner in der katholischen ethnologischen Schule, die durch Pater Schmidt und seine Anhänger vertreten wird", ibid., S. 4. Wir haben reichlich Gelegenheit gehabt klarzumachen, daß die grundsätzlichste Kritik an den Evolutionisten der amerikanischen ethnologischen Schule zu verdanken ist.

[57] Ehnmark, a. O., S. 50.

und des Kultes stehen, ist ganz das Gegenteil von dem, was noch vor dreißig Jahren behauptet wurde. Auch daß sie meistens mit dem Himmel oder der Atmosphäre verknüpft sind, ist eine unbestreitbare Tatsache, und für die Meinung, daß der Hochgott ein Gott des Schicksals ist, scheinen viele Beobachtungen zu sprechen. [58] Aber hinsichtlich der Bedeutung seiner Verbindung mit dem Himmel gehen die Meinungen auseinander. Pettazzoni hat gute Gründe dafür angeführt, daß der Hochgott ursprünglich der Himmel selbst ist, und der Verfasser hat dies mit neuen Argumenten zu stützen versucht. [59] Pater Schmidt ist auf der anderen Seite der Meinung, daß der Hochgott von vornherein nur im Himmel *lebt*. [60] Und was den Charakter eines Schicksalsgottes angeht, so vertritt Pater Schmidt die Ansicht, daß er von Anfang an als ganz und gar gütige Gottheit aufgefaßt wird, die Unglück und Tod nur, um Verbrechen und Sünden zu bestrafen, in die Welt schickt. [61] Diese strittigen Punkte wird erst die zukünftige Forschung entscheiden können. Es mag jedoch angebracht sein, hier darauf hinzuweisen, daß Pater Schmidts Ergebnisse auf Grund einer ethnologischen Methode gewonnen sind, die eine sehr optimistische Ansicht hinsichtlich der Möglichkeit, von den jetzt lebenden primitiven Völkern aus die ältesten Stadien der Kultur, die sogenannten „Ur-" oder „Primärkulturen", zu gewinnen, voraussetzt. Schmidt hat sich seine Ansicht

[58] Letztere Ansicht wird vom Verfasser in seinem Buch ›Hochgottglaube im alten Iran‹, Uppsala 1938, energisch vertreten.

[59] Vgl. R. Pettazzoni, Dio, Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni, Rom 1922, bes. S. 349 ff. und 355 f.

[60] Diese Tendenz ist überall sichtbar in seinem monumentalen Werk: Der Ursprung der Gottesidee, von dem bis jetzt die Bände 1—7 erschienen sind. Unstreitig hat diese seine Ansicht ihre stärkste Stütze an der Religion der nordamerikanischen Indianer, wie klar zu sehen ist aus der Zusammenfassung des Materials in: W. Schmidt, High Gods in North America, Oxford 1933.

[61] Dies ist in den verschiedenen Ansichten vom Wesen des Hochgottes ein springender Punkt. Zur Unterstützung meiner Ansicht kann ich mich darauf berufen, daß sie eine einleuchtende Erklärung der Entstehung dualistischer Vorstellungen in der Gottesidee erlaubt, die sonst schwer zu deuten sind. Ich verweise auf ›Hochgottglaube‹.

von den Hochgöttern auf Grund der Position gebildet, die er den Pygmäen und Pygmoiden gibt, von denen er sagt, sie seien „einer der ältesten, wenn nicht der älteste Zweig des menschlichen Stammbaums, der mit sich in seine besondere Entwicklung die Elemente nahm, die die Menschheit zu jener Zeit ausgebildet hatte, sie in seiner Isolation bewahrte, aber natürlich daneben auch Elemente, die ihm eigen sind, ausbildete". [62] Nun hat diese Ansicht von den Pygmäen als Vertreter einer „ursprünglichen" Kultur von den Afrikanisten entschiedene Ablehnung erfahren, und im Augenblick scheint die Meinung vorzuherrschen, daß die Pygmäen in Afrika eine solche „ursprüngliche" Kultur keineswegs darstellen. Ja, die Erxistenz solcher universalen, ursprünglichen und primären Kulturen wird heute überhaupt in Zweifel gezogen oder glatt bestritten. Wir können die Worte Hirschbergs zitieren: „Von unserem Standpunkt aus gesehen dürfen wir wohl sagen: die alten universalistisch ausgerichteten Kulturkreise (Ur- oder Primärkulturen) der ‚Wiener Schule' sind heute nicht mehr haltbar. [63] Was die afrikanischen Pygmäen betrifft, so ist Hirschberg der Meinung, daß es zwischen den Pygmäen und den Negern keine so grundsätzlichen Unterschiede gibt, daß man ihretwegen den Pygmäen eine besondere Stellung zuweisen könnte. [64] Wenn nun diese Behauptung zutrifft, dann muß gesagt werden, daß auch die Position Pater Schmidts bezüglich seiner speziellen Ansichten über den Hochgott erheblich geschwächt, die Pettazzonis und des Verfassers dagegen gewaltig gestärkt wird. Wir wiederholen jedoch, daß nur zukünftige Einzelforschung diese Schwierigkeiten beseitigen kann.

Wie dem auch sei, an der beherrschenden Rolle, die die Hochgottvorstellung im religiösen Leben der Naturvölker spielt, kann kein Zweifel sein, und das historische Problem ist nicht so sehr der „Ursprung" des „Monotheismus" auf früher Kulturstufe als vielmehr der des Polytheismus; soviel kann mindestens aus der Diskussion über die Hochgötter geschlossen werden. In den Worten Radins, die in einem etwas anderen Zusammenhang geschrieben sind: „Das

[62] High Gods in North America, S. 136.

[63] Kultur und Rasse, S. 317.

[64] Ibid. S. 319 f.

Problem, vor dem wir stehen, ist nicht, wie irrtümlich immer angenommen worden ist, der Ursprung des Monotheismus. Dieser, möchte ich sagen, ist älter als sogar der Neanderthaler.“ [65] Tatsächlich kann uns der einfache Hochgottglaube den Schlüssel für die Entstehung polytheistischer Vorstellungen geben, da in der Tat in vielen Fällen gezeigt werden kann, daß letztere aus einem Differenzierungsprozeß, dem der Gedanke an den undifferenzierten Hochgott unterlag, hervorgegangen sind. Der Verfasser hat in zweien seiner früheren Schriften versucht, einige Hinweise zu diesem Prozeß zu geben. [66] Außerdem müssen wir natürlich mit dem politischen Fortschritt rechnen, der die Entstehung größerer Staatsgebilde mit sich brachte, in denen die Hochgötter der kleinen Einheiten (Stämme und Städte), aus denen die Nation oder das Reich hervorging, zusammen das Pantheon des Staates bildeten. Dieser Vorgang ist am besten an den alten Hochkulturen wie denen Ägyptens und Mesopotamiens zu studieren, aber auch der Iran liefert uns gute Belege.

Gegen die hier skizzierte Ableitung, die eine Entwicklung von einer einfachen Hochgottvorstellung zu einer verwickelten polytheistischen Staatsreligion annimmt, kann nicht eingewendet werden, daß es Gottheiten gibt, die in dieses Schema nicht passen, nämlich die weiblichen Fruchtbarkeitsgottheiten. Tatsächlich lassen sich diese Göttinnen leicht als alte Hochgötter erklären, denn das Geschlecht ist als Kriterium für solche völlig unbrauchbar. Vielmehr unterstützen viele Beobachtungen die Ansicht, daß der Hochgott entweder zweigeschlechtig oder unbestimmten Geschlechts, bald Mann, bald Frau ist. [67] Die frühe Hochkultur Mesopotamiens gibt gute Beispiele für die Ungewißheit des Geschlechts der Hochgottgestalt an die Hand.[68]

[65] Primitive Man as Philosopher, S. 372.

[66] Vgl. Hochgottglaube, S. 13 f., 76; Religionens värld, S. 119 ff.

[67] Vgl. Hochgottglaube, passim, und die in der Bibliographie dieses Buches zitierten Arbeiten von Winthuis.

[68] So ist z. B. sumerisch *nin* = Dame, und wir haben viele Beispiele weiblicher sumerischer Gottheiten mit Namen, die *nin* enthalten, z. B. *Ninkhursag, Ninlil, Ninanna.* Auf der anderen Seite gibt es jedoch gewisse Gottheiten, die als männlich vorgestellt werden und mit *nin*

Aber im ganzen verdienen die alten Hochkulturen wegen ihrer Bedeutung für die Untersuchung der Religion der frühen Menschheit eine mehr ins Einzelne gehende Untersuchung. Spätere Forschungen haben gezeigt, wie viele kulturelle Elemente bei primitiven Völkern auf diese alten Kulturen zurückgeführt werden können, und wir können ernstlich die Frage stellen, ob diese frühen Kulturen nicht beträchtlich älter sind als die autochthonen Kulturen primitiver Völker. Die historische Perspektive, etwa in Afrika, schwindet ständig dahin, und wir sind heute weit entfernt von dem romantischen Glauben evolutionistischer Autoren, daß Naturvölker unserer Zeit die Zustände des Paläolithikums widerspiegeln. Wir geben unsere Hoffnung kund, daß sich möglicherweise eine Chronologie der verschiedenen Kontinente aufstellen läßt, die mit den feststehenden Daten der alten Hochkulturen in Übereinstimmung gebracht werden kann. Dennoch verliert natürlich die Erforschung der zeitgenössischen Naturvölker ihre Bedeutung nicht, auch wenn wir nicht mehr glauben, auf diese Weise Einsicht in den „Ursprung" der Religion zu erhalten. Aber diese Forschung muß mit Methoden, die von denen der evolutionistischen Schule mit ihrer gewagten „vergleichenden Methode" völlig verschieden sind, betrieben werden. Der alten axiomatischen Annahme einer einheitlichen Entwicklung stellt die historische Methode der modernen Ethnologie ihre Theorie von der Ausbreitung kultureller Elemente gegenüber, die in unzähligen Fällen nachgewiesen worden ist. Gewiß, die Erörterung der Ausbreitung fordert ein gesundes und vorsichtiges Urteil. Goldenweiser hat mit Recht die Schwierigkeiten betont, die mit

zusammengesetzte Namen tragen, z. B. *Ningirsu, Ningishzida, Ninurta.* Noch ein Beispiel! Die semitische Ischtar ist in Mesopotamien eine Göttin, aber im vorislamischen Arabien ist dieselbe Gottheit, Athtar, ein Gott. Wir wiederholen: Das Geschlecht hat bei der Vorstellung von den Hochgöttern absolut keine Bedeutung. Diese Ansicht über Ischtar wurde von Bischof Tor Andræ in seiner Vorlesung über mesopotamische Religion in Uppsala 1934 vorgetragen. Andræ verwies ausdrücklich auf Winthuis' Arbeiten. Zu der ganzen Frage der Zweigeschlechtigkeit der Muttergöttin vgl. auch die Bemerkungen Przyluskis im Eranos-Jahrbuch 1938, S. 38 ff., in seinem Aufsatz: Ursprünge und Entwicklung des Kultes der Mutter-Göttin.

der Beobachtung von Ähnlichkeiten bei kulturellen Zügen außerhalb des Bereichs der materiellen Gegenstände verknüpft sind.[69] Außerdem muß bemerkt werden, daß die sogenannte Wiener Schule Pater Schmidts kein Gewicht auf die Nation oder Rasse als Träger kultureller Elemente gelegt hat, weshalb diese Ethnologen das Prinzip der Diffusion in absurde Konsequenzen getrieben haben.[70] Unter keinen Umständen dürften kulturelle Einheiten (Kulturkreise) als kulturelle Entitäten, die vom Menschen unabhängig sind, betrachtet werden. Das Prinzip der Ausbreitung muß gegen das der unabhängigen Entwicklung und der Konvergenz sorgfältig abgewogen werden.[71]

Nur durch ins einzelne gehende Untersuchungen in verschiedenen Kulturbereichen[72] mit Hilfe der historischen Methode wird es möglich sein, von der historischen Entwicklung der Hochgottidee eine klare Vorstellung zu bekommen. Schon jetzt können wir jedoch schließen, daß diese religiöse Idee sich auf verschiedenste Weise auf Grund von Ausbreitung ebenso wie von unabhängiger Entwicklung herausgebildet hat. Die modernen Autoren auf dem Gebiet der vergleichenden Religionswissenschaft glauben dementsprechend nicht, daß sie auf Grund einer einzigen Formel alle vorhandenen

[69] Goldenweiser, Anthropology, S. 271 ff.

[70] Vgl. die von Hirschberg in ›Kultur und Rasse‹, S. 317 ff. gemachten Bemerkungen.

[71] Vgl. Goldenweiser, a. O., S. 480 ff. Zur Theorie von der Konvergenz, die von Graebner und der Wiener Schule völlig übersehen worden ist, vgl. die folgende Feststellung von Boas: „Niemand behauptet, daß Konvergenz eine absolute Identität von Erscheinungen, die aus verschiedener Quelle stammen, bedeutet; aber wir glauben reichliche Beweise dafür zu haben, daß die verschiedensten ethnischen Phänomene, wenn sie ähnlichen psychischen Bedingungen ausgesetzt sind oder sich auf ähnliche Tätigkeiten beziehen, ähnliche (nicht gleiche) Ergebnisse haben, die wir natürlicherweise in dieselbe Kategorie einordnen, nicht historisch, aber vom psychologischen, technologischen oder irgendeinem ähnlichen Standpunkt aus“, zitiert von R. H. Lowie, On the Principle of Convergence in Ethnology, in: Journal of American Folklore 25, 1912, S. 31.

[72] Über den Begriff des „Kulturbereichs“ s. Goldenweiser, a. O., S. 457 ff.

Daten interpretieren können. Sowohl die alte evolutionistische wie auch die neue historische Methode der Wiener Schule sind zu einseitig gewesen. So unmöglich wie die Bemühungen der Evolutionisten waren, den „Ursprung" der Religion zu finden, so unmöglich ist auch gegenwärtig das Bestreben Pater Schmidts, die „ursprüngliche" Religion zu finden.[73] Der Ursprung der Religion liegt jenseits des wissenschaftlich Erforschbaren; wir können uns lediglich eine ungefähre Vorstellung von den ältesten vorstellbaren Formen der Religion machen. Der Versuch, den Ursprung der Religion zu finden, muß ebenso aufgegeben werden wie die alten evolutionistischen Methoden.[74]

[73] Vgl. die treffende Bemerkung Baetkes, a. O., S. 28 Anm. 2: „Die Versuche von P. Wilhelm Schmidt, mit Hilfe der Kulturkreislehre zu einer Urreligion vorzustoßen ... sind ebenso zum Scheitern verurteilt wie die alten evolutionistischen Theorien. Nüchtern urteilende Vertreter der ethnologischen Wissenschaft sind sich heute darüber klar, ‚daß es unmöglich ist, auf historischem Wege an eine Urkultur als an den absoluten Anfang der Kultur und damit der Religion und an Urkulturvölker als deren Träger heranzukommen'."

[74] Gewisse Erfahrungen recht deprimierender Art haben im Verfasser die Überzeugung erwachsen lassen, daß es in Schweden an der notwendigen Einsicht in die fundamentalen methodischen Prinzipien vergleichender religionswissenschaftlicher Forschung in betrüblicher Weise mangelt. Von diesem Gesichtspunkt aus wäre es vielleicht besser und weniger anspruchsvoll gewesen, diese wenigen Bemerkungen auf Schwedisch zu veröffentlichen. Die Herausgeber haben es jedoch, im Interesse derjenigen Leser, die etwa auf anderen Gebieten der geisteswissenschaftlichen Anthropologie hauptsächlich tätig sind als den hier behandelten, ratsam gefunden, diesen Aufsatz auf Englisch zu drucken. Für den Fachmann hat dieser Aufsatz wirklich nicht viel zu bieten. Der Verfasser möchte ausdrücklich die Aufmerksamkeit der Leser darauf lenken, daß er mit seiner Darstellung und Kritik der evolutionistischen Theorien keinerlei Originalität beanspruchen kann. Wegen der bedeutenden Rolle, die der Evolutionismus für die Behandlung des Problems des Ursprungs der Religion gespielt hat, war es jedoch unbedingt erforderlich, eine einigermaßen ins Einzelne gehende Darstellung der verschiedenen evolutionistischen Theorien früherer Zeit, die manche Gebiete der Ethnologie beherrscht haben, zu geben.

Joachim Wach, On Teaching History of Religions, in: Pro Regno pro Sanctuario, Festschrift G. van der Leeuw, Nijkerk 1950, S. 525—532. Übersetzt von Susanne Heigl-Wach.

ÜBER DAS LEHREN DER RELIGIONSGESCHICHTE

Von Joachim Wach

Der 60. Geburtstag des großen holländischen Religionshistorikers, der mit diesem Band geehrt wird, scheint mir eine passende Gelegenheit zu sein, über die geeignetste und erfolgreichste Weise nachzudenken, wie man jene Wissenschaft lehren kann, zu der er in so hervorragender Weise beigetragen hat. Natürlich gibt es nicht nur einen einzigen Weg oder nur eine Methode, die, einmal entwickelt, von einer Generation der Lehrenden zur anderen weitergegeben werden könnte. Die Lehrmethode wird den speziellen Bedürfnissen und Anforderungen der jeweiligen Generation angepaßt werden müssen. Das Motiv, das die Studierenden, sagen wir des Jahrganges 1880, veranlaßte, das Studium der Religionswissenschaft zu betreiben, war nicht dasselbe, das die Anfänger der Jahre um 1900 oder 1920 dazu führte, es aufzunehmen. Das will besagen, daß nicht nur die Anreize zum Studium der Religionsgeschichte im vergangenen Jahrhundert, dem ersten seiner Existenz als Wissenschaft, sich geändert haben, sondern daß auch die Ideen über Zweck und Ziel, das Wesen und die Methode dieser Disziplin sich gewandelt haben. Die Entwicklungsgeschichte der Studien unseres Gebietes ist durch E. Lehmann, E. Hardy, Jordan, H. Pinard de la Boullaye und G. Mensching gründlich erforscht worden, aber ihre Forschungen erstrecken sich nur auf die ersten drei Perioden, seit Max Müller die vergleichende Religionswissenschaft als akademische Disziplin begründete, wobei seine eigenen Bestrebungen die erste, jene seiner unmittelbaren Nachfolger (C. P. Tiele) die zweite, die „religionsgeschichtliche Schule“ die dritte Epoche bilden. Es scheint dem Autor möglich, den Beginn einer vierten Epoche in einigen Werken zu erkennen, die seit dem Ersten Weltkrieg veröffentlich wurden. Obgleich R. Reitzenstein und R. Otto, W. Bousset und N. Söderblom Zeitgenossen waren, scheint es dem Autor,

als ob mit Söderblom, und besonders mit Rudolf Otto eine neue Phase in der Entwicklung unserer Forschung begonnen habe. Einer der Exponenten und führenden Geister jener neuen Schule war G. van der Leeuw.

Während der ersten Periode, welche durch einen, fast sensationellen, Aufstieg der „vergleichenden" Studien gekennzeichnet war, war das Interesse, das die Menschen veranlaßte, dieses Fach aufzunehmen, neben philologischen Neigungen die Faszination des Exotischen, ein Erbe der Romantiker. Hinzu kamen während der zweiten Epoche folkloristische, archäologische und philosophische Interessen. Während Max Müllers und Tieles Auffassungen von Religion durch die Lehren der deutschen idealistischen Philosophie und deren spekulative Interpretation der christlichen Theologie bestimmt waren, hatten diese Einflüsse mit dem Auftreten der dritten Generation erheblich nachgelassen. Diese letztere konzentrierte sich auf historische und philologische Aufgaben und zeigte im allgemeinen wenig Interesse an normativen und systematischen Fragen. Relativistische Tendenzen dominierten. Theologie sollte durch die Geschichte der Religionen ersetzt werden. Laien und Gelehrte waren fasziniert von der Suche nach „Parallelen" und Umweltbedingungen, welche den Aufstieg und die Entwicklung des Christentums „erklären" sollten. Ein großer Wandel kam mit der Nachkriegszeit des Ersten Weltkrieges. Die Generation, die die Hörsäle in den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts füllte, begnügte sich nicht damit, zu hören, was man geglaubt hatte und was zu glauben möglich sei, sondern fragte, was man glauben solle. Systematische („dogmatische") Theologie zog viele an. Die Philosophie, bisher um erkenntniskritische und historische Forschung bemüht, schien neue Antworten auf weltanschauliche Fragen zu versprechen. Dieses Übergangsstadium mag angedeutet sein durch die Namen Rickert und Husserl für die ältere, Scheler und Heidegger für die jüngere Generation, während bei Dilthey und Troeltsch sich die Wandlung in der Entwicklung ihrer eigenen Denkweise zeigt. Noch während die gewaltige Ernte eingebracht wurde, die ein Jahrhundert historisch orientierter Forschung möglich gemacht hatte, wurde die Krise des Historismus, welche Troeltsch als erster in großem Ausmaß analysiert hatte, erkennbar.

Bald ließen sich Stimmen vernehmen, die das Abwerfen des „Ballastes" befürworteten, den Philosophen, Archäologen, Anthropologen, Orientalisten und Historiker in mühevoller Arbeit zusammengetragen hatten, zugunsten eines spontan formulierten oder von der Tradition hergeleiteten „Credo", unter Ausschluß alles übrigen. Was hat Religionsgeschichte für einen Sinn?, fragten sie. Solche Angriffe dienen oft einem guten Zweck. Sie zwingen zum Durchdenken und einem neuen Verständnis von Wesen, Wirken und Methode der herausgeforderten Disziplin. In der vierten Periode zeigen sich zahlreiche Versuche, diese Fragen zu beantworten, obgleich nicht geleugnet werden kann, daß sich auf einigen Teilgebieten unseres Faches seit der Jahrhundertwende wenig geändert hat. Dies ist nicht der Ort, kritisch die Vorschläge zu prüfen, die gemacht wurden, oder das Verhältnis unserer eigenen Studien zu denen auf anderen Gebieten. (Vgl. meinen Artikel über ›The place of the History of Religions in the study of Theology‹ im Journal of Religion, 1948.)

Immerhin müssen einige grundlegende Punkte erwähnt werden, die eine Rolle in dieser Diskussion spielen. Es ist behauptet worden, Relativismus sei die unvermeidliche Konsequenz des Studiums der nichtchristlichen Religionen. Dieser Eindruck entstand durch die übertriebene Begeisterung einiger Repräsentanten der „Religionsgeschichtlichen Schule", geäußert zu einer Zeit, in welcher die ultraliberale Orientierung mancher protestantischer Theologen die religiöse Überzeugung vieler Christen geschwächt hatte. Heute beobachten wir, daß ohne jede Gefahr der Erschütterung eines tiefgegründeten, christlichen oder anderen Glaubens eine Kenntnis fremder Religionen einen heilsamen Einfluß hat. In erster Linie hilft sie, Fanatismus, Engherzigkeit und Provinzialismus zu überwinden, für die kein Platz in der Einen Welt ist, in der wir leben müssen. Weiterhin ist oft ein tieferes Verständnis gewisser Elemente unserer eigenen Religion das Ergebnis der Erforschung von Mythen und Kultformen, und gewisse vernachlässigte Akzente in unserer eigenen Lehre und Forschungspraxis können korrigiert werden. Es ist bezeichnend, daß Interpreten, sowohl des Alten wie des Neuen Testaments, auf der Grundlage der Studien der Religionen des alten Nahen Ostens die „Eigenart" dieser Dokumente, ihre Auf-

fassung von Gott, Welt und Menschen viel klarer und deutlicher bestimmen konnten, als es vor den Entdeckungen des 19. und 20. Jahrhunderts möglich war. (Vgl. das ›Symposium on the Intellectual Adventure of Man‹, Chicago, 1946, und R. Bultmann, Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen, Basel, 1949.)

Doch es gibt andere Einwände gegen die Arbeit des Religionshistorikers. Er jage einem Hirngespinst nach, sagt man, weil, selbst wenn es erstrebenswert wäre, es nicht möglich sei, über eine Ansammlung von Fakten und Daten hinaus in die Geheimnisse der primitiven oder orientalischen Religionen einzudringen. Denken und Fühlen der Menschen in so fernen Zeiten und Ländern sei zu verschieden von dem unsrigen, um ein wirkliches Verständnis zu ermöglichen. Man müsse ein Mitglied eines buddhistischen Samgha sein, um den Buddhismus zu verstehen. Dieser Einwand rührt wirklich an ein hermeneutisches Problem, aber eines, für das es eine Lösung gibt. Zunächst muß gesagt werden, daß, selbst wenn ein wahres Verstehen unmöglich wäre, eine gute Kenntnis der Lehren und Praktiken einer religiösen Gruppe schon einen großen Schritt vorwärts bedeutet gegenüber den aus Unkenntnis stammenden Vorurteilen, die so oft die Beziehungen zwischen verschiedenen religiösen Gemeinschaften zu vergiften drohten. Außerdem ist ein solches Wissen die Voraussetzung für eine erfolgreiche missionarische Arbeit. Jedoch ist in Wirklichkeit die Situation nicht so hoffnungslos, wie die Skeptiker gewöhnlich glauben. Es gibt Stufen des Verstehens (vgl. Joachim Wach, Das Verstehen, Tübingen, 1926—32). Was bedeutet die Mitgliedschaft im Samgha? Religiöse Gruppen sind nicht, jedenfalls nicht in allen Fällen, „Clubs", bei denen die Mitgliedschaft von der regelmäßigen Zahlung von Beiträgen und ähnlichen Äußerlichkeiten abhängig ist. Je mehr es der „Geist" ist, der die Zugehörigkeit kennzeichnet, um so unwichtiger werden die soziologischen Komponenten. Man könnnte fragen, ob Snouck Hurgonje oder Louis Massignon den Islam weniger gut verstanden haben als ein unwissender Dorfbewohner aus Holländisch-Indien oder Nordafrika. „Wissen" im Sinne von Kenntnis der Tatsachen ist natürlich nicht genug. Ein „Einfühlen", das schwer zu analysieren ist, ist notwendig, um in die Beziehungen zwischen den Ele-

menten einzudringen, die die Struktur eines Kultes bilden. Darüber hinaus muß das „Ethos", das in einer religiösen Gemeinschaft vorherrscht, erfühlt werden, ein Vorgang, in dem vorsichtiges Einfühlen und verständnisvolle Intuition vereinigt sein müssen. Der gewaltige Fortschritt, der in den vergangenen 150 Jahren im Verständnis fremder Religionen erzielt wurde, beweist, daß, selbst wenn ein vollständiges Erfassen unerreichbar wäre, so doch ein tiefer Einblick in ihr Wesen gewonnen werden kann.

Es gibt mindestens noch einen weiteren Grund zum Zweifel bei denen, die unwillig oder widerstrebend bereit sind zuzugestehen, daß etwas Gutes aus dem Studium der Religionsgeschichte hervorgehen kann. Manche bezweifeln, daß so weitverzweigte Forschungen auf ein und demselben Gebiet, wie sie unser Feld kennzeichnen, in sich einheitlich und unwidersprüchlich sein können. Diese Einheit ist allerdings schwer vorstellbar, solange nur einzelne Forschungsergebnisse berücksichtigt werden, seien sie philologischer, archäologischer, anthropologischer, historischer oder soziologischer Art. Um alle diese Erkenntnisse zu koordinieren und als Ausdruck religiöser Erfahrung zu interpretieren, sind einige Kenntnisse vom *Wesen* dieser *Erfahrung* erforderlich. Mit anderen Worten: die begrenzte historische Fragestellung muß durch eine systematische (phänomenologische) ergänzt werden.

In diesem Zusammenhang ist es nicht möglich, eine Theorie der religiösen Erfahrung und ihrer theoretischen, praktischen und soziologischen Erscheinungsformen zu entwickeln. Im Hinblick auf das spezielle Thema dieses Artikels muß es genügen festzustellen, daß sich gewisse Forderungen für das Lehren von Religionsgeschichte aus der kurzen Analyse der Situation, die wir hier versucht haben, ergeben:

1. Die Lehre in unserem Fach muß *integrierend* sein. Der Studierende hat das Recht, eine Orientierung über den Zweck zu erwarten, dem die Ansammlung von Tatsachen während seines Studiums dienen soll. Wenn er nicht von sich aus fundamentale Fragen nach dem Sinn seiner Forschungen stellt, müssen ihm die großen Zusammenhänge gezeigt werden, in denen allein jede Einzelheit, sei sie klein oder wesentlich, gesehen werden muß, um sinnvoll zu werden. Die Zusammenhänge aller Arten von Wissen müssen ebenso sichtbar

gemacht werden wie die funktionelle Einheit von Leben und Kultur.

2. Die Lehre auf unserem Gebiet muß *kompetent* sein. Weder Enthusiasmus noch Loyalität dürfen gründliche Ausbildung und Disziplin ersetzen, besonders in den Methoden der philologischen und historischen Forschung. Der Studierende muß zu den Quellen geführt werden. Doch ist dies nur ein Teil des Rüstzeugs. Der andere besteht in einem Bekanntwerden mit dem Wesen der religiösen Erfahrung, einer Kenntnis, die ja eine unentbehrliche Voraussetzung für die Arbeit des Religionshistorikers ist.

3. Die Lehre in unserem Fach kann nur dann fruchtbar sein, wenn sie einem *existentiellen* Bedürfnis entspringt. Die Religionsforschung muß dem Objekt ihrer Studien kongenial sein. Das allgemein gültige hermeneutische Gesetz, daß eine gewisse Geistesverwandtschaft die Voraussetzung für alles Verstehen ist, muß auch in diesem besonderen Fall angewandt werden. Es gibt nichts Peinlicheres als den hilflosen Versuch, religiöse Texte oder Denkmäler zu interpretieren durch jemand, der nicht weiß, was Ehrfurcht und heilige Schauer sind, oder für den diese Zeugnisse menschlichen Suchens nach der Vereinigung mit der letzten Wahrheit nur äußerliche Zeugnisse des Empfindens „seelisch kranker" oder zurückgebliebener Menschen sind.

4. Die Lehre auf unserem Gebiet muß *selektiv* sein. Das ungeheure Ausmaß von Material, das in den letzten 150 Jahren gewissenhafter Forschung angesammelt wurde, kann und darf bei unserem Unterricht nicht in vollem Umfang berücksichtigt werden. Die typologische Methode wird sich bei dem Versuch, eine Vielzahl von repräsentativen, religiösen Ausdrucksformen zu erfassen, dem Studierenden als sehr nützlich erweisen. Obzwar eine sehr genaue Kenntnis der einen oder anderen Religion, die auf einer genauen Kenntnis der Quellen beruht, die „Eintrittskarte" zum Studierzimmer des Religionshistorikers ist, können Provinzialismus und daraus entstehende falsche Perspektiven Gefahren bedeuten, denen er nur durch den Hinweis auf andere, den Vergleich mit anderen typologisch verschiedenen Ausdrucksformen religiöser Erfahrung entgehen hann.

5. Die Lehre auf unserem Gebiet muß nach allen Richtungen hin

ausgewogen sein. Die Geschichte unserer Disziplin ist voll von Beispielen, in denen führende Gelehrte und Schulen für eine oder die andere Form religiöser Erfahrung voreingenommen waren: für Theorie oder Praxis, für Mythos oder Kult, für verstandesmäßige oder mystische Frömmigkeit, für Individual- oder Kollektivreligion. Es ist leicht begreiflich, daß, weil die eine oder die andere Ausdrucksform sich in einer bestimmten historischen Religion stärker entwickelt hat, der Experte für diese Religionen dazu neigt, die Struktur dieser Frömmigkeit zu verabsolutieren. Hier muß der Historiker den Phänomenologen (in van der Leeuws Sinn) oder den Forscher der systematischen Religionswissenschaft zu Rate ziehen.

6. Die Lehre auf unserem Gebiet muß *einfallsreich* sein. Das soll nicht heißen, daß wir einen Flug aus dem Reich der Tatsachen in dasjenige der Phantasie empfehlen, vielmehr soll der Lehrende daran erinnert werden, daß die Kluft, die zwischen dem Denken und Fühlen unserer eigenen Zeit und ihrer Eigenart und dem Denken jener Völker, die zeitlich und räumlich weit von uns entfernt sind, besteht, ständig überbrückt werden muß. Psychologie, Anthropologie und Soziologie können hier sehr nützlich sein, um so mehr, als die Entwicklung auf diesen Gebieten zu einer Integration dieser nah verwandten Bestrebungen neigt und die Schaffung einer Wissenschaft vom Menschen verspricht, der die Erforschung seines religiösen Lebens eine wichtige, ja entscheidende Dimension hinzufügen wird.

Schließlich muß ein praktisches Problem, die Frage des Unterrichtsniveaus, Beachtung finden. Verschiedene Verhältnisse in verschiedenen Ländern erfordern verschiedene Lösungen. Das Studium der Religionsgeschichte ist in Europa auf die höheren Semester beschränkt, während in den USA eine Aufteilung in die Arbeit mit Anfängern und diejenige mit Fortgeschrittenen möglich ist. In Europa fordert man vom akademischen Lehrer sowohl Forschung als auch Unterricht; das ist zweifellos sehr heilsam und hat einen positiven Einfluß auf die Qualität von Forschung und Lehre. Dieselbe Forderung wird in den Vereinigten Staaten an die Lehrer der fortgeschrittenen Studenten gestellt, jedoch nicht unbedingt an jene, denen der Unterricht der Anfänger anvertraut ist. Früher verbot

das Gesetz, wenigstens an staatlichen Universitäten, jeden religiösen Unterricht, doch in letzter Zeit sind mehr und mehr Universitäten dazu übergegangen, solche Kurse einzuführen. In den meisten Fällen wurde in gewissem Umfang das Studium der Bibel, der christlichen Ethik und (oder) der vergleichenden Religionswissenschaft aufgenommen. Weil in verschiedenen Staaten und verschiedenen Institutionen die Kurse den Verhältnissen angepaßt wurden und die ganze Entwicklung noch in ihren Anfängen steckt, ist es jetzt noch nicht möglich, eine klare Übersicht über die Situation zu gewinnen. In einigen Programmen sind Kurse aufgenommen worden, die sich mit der religiösen „Umwelt" der Bibel befassen, Kurse, die einen allgemeinen Überblick über primitive, hoch- und höchstentwickelte Religionen geben, die die typologische Behandlung der verschiedenen religiösen Erfahrungen, die Darstellung der großen Weltreligionen, des Lebens und der Lehre bedeutender religiöser Führer einschließen. Eine zusätzliche Erschwerung bedeutet die Verschiedenheit der konfessionellen Erziehung der Studenten an manchen Hochschulen der Vereinigten Staaten. Je weniger man beim Lehrenden eigene Forschung voraussetzen kann, desto wichtiger wird die Frage geeigneter Lehrbücher. Es ist charakteristisch für die bestehenden Schwierigkeiten, daß, obgleich die Zahl der religionsgeschichtlichen Handbücher ungemein groß ist, das bekannteste amerikanische Standardwerk, G. F. Moores Abhandlung, über 25 Jahre alt ist und erst kürzlich wieder aufgelegt wurde. Französische, holländische, deutsche, skandinavische, Schweizer Handbücher sind viel zeitgemäßer. Aber auch in den meisten dieser Handbücher ist wenig mehr zu finden als eine Gegenüberstellung verschiedener Abhandlungen über nichtchristliche Religionen. Die Aufgabe, „Entwicklungen" zu verfolgen, Typen des Aufbaus und der Geisteshaltung zu unterscheiden, Probleme von Wert und Wahrheit aufzuzeigen, wird dem Philosophen überlassen. Hier ist eine Ergänzung nötig; grundlegende erkenntnistheoretische und sogar metaphysische Probleme müssen aufgegriffen werden, um die Zersplitterung der Wissenschaft, ein Erbe des positivistischen Zeitalters, zu überwinden.

Selbst der einfachste Einführungskurs muß etwas von den theologischen und soziologischen Auseinandersetzungen einbeziehen,

die heute stattfinden. Bekanntlich machen Einführungskurse dem Lehrer besondere Schwierigkeiten und unser Gebiet ist darin keine Ausnahme. Sie werden am besten den erfahrensten, nicht den am wenigsten erfahrenen Mitgliedern der Fakultät anvertraut. Die ideale Verfahrensweise wäre die Fortsetzung des Einführungskurses über drei Semester hinweg, deren erstes den sogenannten primitiven Religionen, deren zweites und drittes den Religionen des Westens und Ostens bzw. den Hoch- und Weltreligionen gewidmet würde. Wenn jedoch dafür nicht genügend Zeit zur Verfügung steht, könnte ein Grundkursus auf typologischer Basis zusammengestellt werden, in dem jeweils ein primitiver Kult, eine der alten Religionen des Nahen Ostens und die beiden großen Rivalen des Christentums, Islam und Buddhismus, behandelt würden. Zusätzliche oder frei zu wählende Kurse könnten bedeutende religiöse Führer oder grundlegende Ideen, Institutionen oder Phänomene auf vergleichender Basis behandeln. Alle diese Themen wären von Interesse für einen Studierenden der Geisteswissenschaften, auf welchen Bereich auch immer er sich zu spezialisieren beabsichtigt. (Dies gilt auch für Studenten der Naturwissenschaften.)

Für diejenigen, die sich auf unserem Gebiet spezialisieren wollen und einen akademischen Grad anstreben, ist die Situation natürlich eine andere. Hier müssen Programme zur Auswahl stehen, die der speziellen Ausbildung und den Interessen des Kandidaten gerecht werden, etwa philologische, theologische oder philosophische Ausbildung. Es muß natürlich ein gemeinsamer Kern des Studiums da sein, aber es sollten Voraussetzungen geschaffen und Bedingungen aufgestellt werden, die zugleich mit den akademischen Qualifikationen eine notwendige und fruchtbare Spezialisierung ermöglichen und fördern. Während vom Anfänger, der nur eine Orientierung auf unserem Gebiet sucht, keine fremdsprachlichen Vorkenntnisse erwartet werden können, muß der Studierende in höheren Semestern sowie jeder, der sich im religionshistorischen Studium spezialisieren möchte, fähig sein, die Materie zu beherrschen, auch wenn er nicht beabsichtigt, selbst zu forschen, sondern auf mittlerer oder höherer Ebene zu unterrichten wünscht. Es wird wiederum von der Art seiner Tätigkeit abhängen, ob seine besondere Fähigkeit passiver Art sein sollte (d. h. in dem Vermögen bestehend, eine Übersetzung

nachzuprüfen, etc.), oder aktiver Natur (d. h. eine Fähigkeit, die ihm ermöglicht, selbst schöpferische Arbeit zu leisten). Noch einmal sei betont, daß sprachliche Vorkenntnisse nur eine der Voraussetzungen sind. Für eine Beherrschung von Sachgebieten, die in die Gebiete der Psychologie, Religionssoziologie etc. übergehen, ist eine solide Wissensgrundlage in Methodologie notwendig, und eine allgemeine Kenntnis der Forschungsergebnisse in den betreffenden Disziplinen muß vorausgesetzt werden. Es ist im übrigen eine bezeichnende Tatsache, daß einige der wichtigsten Beiträge zum Studium der Religionsgeschichte von Gelehrten stammen, die keineswegs als „Spezialisten" auf diesem Gebiet bezeichnet werden können.

Um zusammenzufassen: Es handelt sich nicht so sehr darum, den Umfang des wissenschaftlichen Rohmaterials zu erweitern, sondern zu erkennen, daß, um den Gegenstand unserer Forschung richtig in den Blick zu bekommen, wir ihn im Lichte der besten aller uns zur Verfügung stehenden Resultate des Denkens und Wissens immer neu zu überdenken haben.

In diesem Sinne hat G. van der Leeuw ein Beispiel gegeben, für das seine Zeitgenossen ihm großen Dank schuldig sind.

Theologische Literaturzeitung 75, 1950, Sp. 641—646.

DIE AKTUELLE AUFGABE DER RELIGIONS-PHÄNOMENOLOGIE *

Von Heinrich Frick

Um in Kürze zu einem konkreten Ergebnis zu kommen, erlaube ich mir, weniger eine These als vielmehr eine Fragestellung herauszuarbeiten. Ich bediene mich deshalb eines Schemas, und zwar der bekannten mathematischen Logik: 1. Voraussetzung, 2. Behauptung, 3. Beweis.

1. Zunächst die *Voraussetzung:* Selbstverständlich sind deren so viele, daß nach Zahl und Gehalt diese Voraussetzungen mehrere Sondererörterungen verlangen würden. Ich beschränke mich auf ein Beispiel. In seinem bedeutenden Werk ›Anatomy of peace‹ hat Emery Reaves (deutsch im Verlag Rowohlt) den scharfen Satz an die Spitze gestellt, daß die heutige Menschheit hinsichtlich des Friedensproblems in einem ptolemäischen Weltbild stecke, während es in Wirklichkeit höchste Zeit geworden sei, eine kopernikanische Wendung zu vollziehen. Genau dasselbe ist richtig für unsere Religionswissenschaft.

Jeder von uns, besonders wir Theologen, stehen in Gefahr, in einem ptolemäischen Bild von Religion steckenzubleiben. Aber die Zeit ist gekommen, die kopernikanische Wendung vorzunehmen, einen neuen Horizont ins Auge zu fassen. Was soll das heißen? Nun, wir haben bisher wesentlich Religionswissenschaft in einer betont neutralen Haltung getrieben. Natürlich ist es wahr, daß die Wissenschaft objektiv sein muß. Der Wille zur Objektivität ist die Erkennungsmarke des Wissenschaftlers.

* Vorstehender Aufsatz gibt in etwas veränderter Form das Kurzreferat wieder, welches auf dem VII. Internationalen Kongreß für Religionsgeschichte zu Amsterdam am 5. IX. 1950 in der Sektion „Phänomenologie" gehalten wurde.

Aber es erhebt sich die Frage, ob die Aufgabe damit erfüllt ist. Sind etwa Objektivität und Neutralität identisch? Ist diese Gleichsetzung nicht eine ganz große ethische Gefahr und eben deshalb auch Gefahr für den Geist der Wissenschaft selbst? Wir wissen aus dem Dritten Reich, wie bequem es sein kann, eine falsche Neutralität mit Berufung auf Objektivität zu entschuldigen. Bleibt also nicht doch ein ungelöster Rest? Und ist nicht vielleicht dieser Rest gerade das, worauf es heute ankommt? Heute, d. h. in einer Generation, in welcher über die ganze Erde hin, durch die gesamte Menschheit eigentlich nur noch drei Hauptformen von religiöser Entscheidung relevant sind. Auf der einen Seite die radikale Gottlosigkeit und mehr als das, die öffentliche Religionsbekämpfung. Zum zweiten im begreiflichen Gegensatz dazu eine Fülle sich auf sich selbst besinnender, dabei auf sich selbst zurückziehender *organisierter Religionen*, die die Einbuße an öffentlichem Einfluß kompensieren möchten durch gesteigerte Intensität nach innen — kämpfende Minoritäten. Schließlich an dritter Stelle eine ziffernmäßig nicht faßbare, immer schwankende, sehr große Anzahl von Menschen in allen Schichten und Völkern, die unentschieden hin- und hergerissen wird zwischen traditionellen Ehrfurchtsgefühlen einerseits — und anderseits Religionsentwöhnung, Religionsabsterben, Religionsbekämpfung, genährt durch Hunger, durch Katastrophen aller Art, nicht zuletzt durch die an sich sympathische, aber gefährliche Neigung zum Radikalismus, wofür z. B. in Westdeutschland der heute grassierende Skeptizismus der Jugend eine Vorstufe bilden kann. Angesichts dieser Voraussetzungen erhebt sich in allem Ernst die Frage, ob die eingangs skizzierte „Neutralität" wissenschaftlicher Haltung weiterhin ausreicht, insbesondere auch, ob sie noch in der traditionellen Form sittlich gerechtfertigt ist.

Es folgt 2. die *Behauptung*. Es kommt heute wesentlich darauf an, einzusehen, daß die entscheidende Diskussion planetarisch, also nicht mehr auf einen Kulturkreis oder auf ein einzelnes Religionsgebiet begrenzt ist (formale Ausweitung des Blickes), und ferner, daß *inhaltlich* der Kernpunkt in der Entscheidungsfrage überall derselbe geworden ist, nämlich die Auseinandersetzung mit dem spezifischen Kulturelement der „Moderne".

Was soll das heißen? Die erste wichtige Einsicht scheint mir die planetarische Weite, also die geographische Entschränkung der Problematik zu sein. Im Grunde geht es heute über den ganzen Erdball hin um genau die gleiche Kernfrage. Das ist historisch gesehen ein Novum. Denn bisher ist die Kultur- und Religionsgeschichte der Menschheit in einer Mehrzahl geographischer Bezirke vor sich gegangen. Im Kern war jeder Bezirk autark oder wollte es wenigstens sein. Gewiß gab es Fäden zwischen China und Indien, zwischen Indien und Arabien oder auch zwischen Arabien und Europa, [1] — aber doch eben nur Fäden. Die jeweilige religiöse Kultur war ein in sich ruhender, eigener geistiger Körper. Das ist nunmehr vorbei. Wir wissen es — und die in dieser Hinsicht unverdächtige Weltmissionskonferenz von Jerusalem 1928, besonders der großartige I. Report-Band des unvergeßlichen Quäkertheologen Rufus M. Jones hat diese Erkenntnis mit dem von ihm geschaffenen Begriff „Säkularismus" zum Bestandteil des allgemeinen Bewußtseins gemacht, — wir wissen, daß nicht mehr primär Religion wider Religion zu stehen hat, sondern heute heißt es: hie Religion, dort Religionslosigkeit, ja Religionszerstörung! Das sind die Parolen des Tages.

Und nun lautet unsere Behauptung, daß es bisher noch keiner, wenn auch an sich respektablen geistigen Anstrengung gelungen sei, das Problem zu bewältigen. An der Oberfläche sichtbar sind gegenwärtig zwei Lösungsversuche, auf der einen Seite eine Harmonisierung, ein naives Hinzunehmen der Moderne, des Säkularismus, zu den alten Traditionen, und auf der anderen Seite ein Radikalismus, der um des Neuen willen alles Alte verdrängt, wenn nicht vernichtet, — beide sind *erste* Reaktionen auf eine planetarische Problematik.

Aber sind diese zwei Reaktionen nicht schon ein bißchen veraltet? Ich sage das nicht, weil ich mir einbilde, wir Europäer hätten die

[1] Das Verhältnis zwischen Islam und Christentum kann heute nicht mehr ernsthaft debattiert werden ohne gründliche Auseinandersetzung mit dem bewundernswerten Werk des belgischen Gelehrten H. Pirenne, Geburt des Abendlandes. Untergang der Antike am Mittelmeer und Aufstieg des germanischen Mittelalters. Pantheon, Akademische Verlagsanstalt, 2. Aufl. 1941.

Lösung. Ganz im Gegenteil! Der heutige Okzident nimmt teil an einem planetarischen Schicksal, er fühlt ich in der gleichen Lage wie *alle* Völker im georeligiösen Zerrungsgürtel Europas und Asiens, nämlich hin- und hergerissen zwischen zwei Polen. Von einer Seite her dringt an uns mit Gewalt, aber auch mit verlockender Theorie der Ruf zur radikalisierenden Moderne, das würde heißen zur bewußten Verabschiedung unserer großen Traditionen. Bei uns in Europa werden deren in der Regel drei genannt: die antike Klassik, die christlichen Kirchen und die Volkssubstanz der Romanen, der Germanen, der Slaven. Andererseits bietet sich uns eine weniger radikale, aber sehr verlockende These an: die Synthese im Sinne der Hinzunahme des Neuen, des modernen, in der Maschine verkörperten Lebensstils zu den mehr oder weniger fragmentarisch zu rettenden alten Traditionen.

Das für uns Unbefriedigende ist in beiden Fällen letztlich das gleiche. Wir vermissen die *organische Einheit der Fülle.* Das eine Angebot verarmt uns, das andere reichert nur von außen her an, aber löst es für unsere europäische Einstellung die Frage organisch? Wer in der Chemie den Unterschied zwischen Synthese und Konglomerat kennt, versteht ohne weiteres, daß es in der ganzen Welt heute auf die *Synthese* zwischen Tradition und Moderne ankommen muß, und die scheint doch noch nirgends gewonnen zu sein. Aber gerade auf die echte Synthese käme es ja an. Denn eine bloß synkretistische Addition ist noch keine Synthese. Von diesem Verständnis geleitet blicken wir fragend nach beiden Seiten hin. Sowohl gegenüber der Isolierung eines einzelnen Elements als gegenüber der bloß äußerlichen Hinzunahme der Moderne melden wir eine höhere Forderung an. Wir wünschen *nicht nur für uns selber*, sondern wir sind davon überzeugt, es sei *für die gesamte* Menschheit ohne Ausnahme entscheidend wichtig, daß *die echte, die organische Synthese* gefunden werde, in der das spezifisch Moderne zusammen mit der hohen Tradition lebendig und gerade durch diese Synthese erst recht fruchtbar gemacht werde.

Nun 3. der *Beweis.* Selbstverständlich kann das kein logisch zwingender Beweis sein. Wir treiben hier ja nicht Mathematik. Aber es lassen sich sehr wohl Wahrscheinlichkeitsgründe dafür aufzählen, weshalb der Gewinn organischer Synthese der großen Religions-

und Kulturtraditionen mit dem vierten Element, der „Moderne", die allein segensreiche, weil eine feste Position versprechende Lösung bilden könne. Ich deute folgende Punkte an.

a) Bisher hatte man bei uns eigentlich nur die Wahl zwischen Betonung und Pflege des Gemeinsamen unter den Religionen oder Selbstbeschränkung auf die eigene Konfession bis hin zu ihrer Verabsolutierung. Mit anderen Worten, die Gleichsetzung des jeweils charakteristisch Eigentümlichen mit der absoluten Wahrheit, der absoluten Selbstoffenbarung Gottes kennzeichnet heute überwiegend den Stil der großen kirchlichen Selbstbesinnung, aber auch anderer, außerchristlicher Religionsgebilde. Diese Selbstbesinnung — wir denken an die „Bekennende Kirche" — ist zunächst durchaus positiv zu nehmen und zu begrüßen. Sie stellt gegenüber Gleichgültigkeit und wahlloser Religionsmischerei einen Gesundungsprozeß dar. Aber sie löst nicht unsere Frage. Denn damit, daß an vielen Stellen gleichzeitig Religionsgebilde sich auf sich selbst auf solche Weise besinnen, daß sie sich in sich selbst zurückziehen, damit ist gerade die Kernfrage und die eigentliche Not suchender Menschen verkannt. Kirchen und Religionen bieten deshalb heute vielfach kein zündendes Wort für die unzähligen nach Wahrheit, nach Erleuchtung, nach Offenbarung suchenden Menschen in aller Welt.

Auf der anderen Seite helfen auch diejenigen durchaus nicht weiter, die unter Abkehr von geprägter Form in irgendeiner Generalisierung oder Vermengung von Motiven verschiedenster Religionen das Heil suchen. Vielmehr kommt es entscheidend darauf an, daß die charaktervollen Gruppen und ihre bewußten individuellen Bekenner über alle Grenzen hinaus Kontakt finden mit anderen bewußt religiösen Gruppen und Individuen, um sich im Gefühl gemeinsamer Verantwortung, in Aufgeschlossenheit für den Ruf der Stunde zu ehrlicher Kooperation zusammenzufinden. Genau das ist es, was Rufus M. Jones erreichen wollte.

Zu dieser echten Zusamenarbeit könnte die Einsicht verhelfen, daß kein der großen Religionen heute über die Lösung der Kernnot verfügt. Keine ist in der Lage, das „vierte Element", die spezifische Moderne, vollkommen organisch, in positiver Verbindung mit der Tradition darzustellen, und keiner ist es bisher ge-

lungen, die wahrhaft planetarische Weite, d. h. Ausdrucksformen und Sprechweise in universal menschlicher aktueller Redeform zu erzielen. Für Letzteres scheint mir beispielhaft zu sein, daß unabhängig voneinander der bekannte Mitherausgeber der ›Stimmen der Zeit‹ P. Pribilla S. J. in München und der durch sieben Jahre hindurch als Benediktiner in China tätige, jetzige Münsterer Professor für Missionswissenschaft Th. Ohm und der Unterzeichnete von seiner evangelisch-lutherischen Überzeugung her zu genau dem gleichen Resultat gekommen sind: keine Kirche und keine Theologie verfügt heute über diejenigen Ausdrucksformen, deren die Stunde bedürfte. Wir stehen am Ende eines anderthalb Jahrtausende überwölbenden Bogens, der mit Augustin anhebt und in diesem Jahrhundert ausläuft. Denn keine theologische Schulform ist bisher anders als im europäisch-westlichen Horizont, aber noch nie planetarisch konzipiert worden. Gerade auch die so einflußreiche dialektische Theologie der Gegenwart scheint mir in dieser Hinsicht zu versagen, da sie strukturell ein Ende, eine Auslaufform der Denkgeschichte, aber keinen neuen Beginn zeigt.

b) Wichtig ist nach der formalen Seite hin das unter den ominösen Begriff „Geopolitik" fallende Studium der Zusammenhänge zwischen Boden und Religionsgeschichte. Der Kürze halber sei nur daran erinnert, daß der Übergang von der Urkirche und Alten Kirche zum Mittelalter gerade auch geographisch eine Akzentverlagerung bedeutete, nämlich aus der Mittelmeerwelt nach Europa. Heute ist die bisherige Sicherheit über den Schwerpunkt erschüttert. Keiner von uns weiß wirklich, wohin sich der Schwerpunkt verlagern wird. Nur das eine verspüren wir mit Furcht und Zittern, daß dieser Schwerpunkt im Begriff ist weiterzuwandern. Nur etwa mit Augustins Zeitalter ist religionsgeschichtlich und kirchengeschichtlich das heutige vergleichbar. Allerdings mit dem Unterschied, daß die heutigen Ausmaße noch gewaltiger sind als die damaligen. Der Mißbrauch, der bei uns mit der Geopolitik getrieben worden ist, hat vielen das Vertrauen und vor allem die Freude an diesem Thema geraubt. Aber das sachliche Anliegen, das hier unbestreitbar besteht, sollte deshalb nicht länger vernachlässigt werden.

c) Am wichtigsten ist allerdings nicht diese religions-geographische Betrachtung, sondern die Sachfrage nach dem vierten Ele-

ment, die Auseinandersetzung mit dem Säkularismus. Und hier scheint mir die Pflicht vorzuliegen, daß gerade auch von deutscher Seite aus etwas Positives zum Weltgespräch beigetragen werde. Denn wir haben am Experiment des „Deutschglaubens" in unserem Volk einen verkrampften Versuch vor Augen, der hinsichtlich seines Unwertes keiner Erörterung mehr bedarf, hinter dem aber im Sinne einer *Fragestellung*, ja im Sinne einer tiefen menschlichen *Not* der Gegenwart ein echtes Anliegen gesteckt haben mag. Ich meine das Anliegen, daß eindeutig und für jedermann verständlich gemacht, also auch von jedermann in bewußter Stellungnahme entschieden werde, ob denn wirklich die religiös gebundene Kultur der Vergangenheit angehöre — wie das ja stillschweigend längst von nicht wenigen vorausgesetzt wurde, und wie offen und ehrlich die organisierte Religionsfeindschaft der Moderne behauptet —, oder aber ob die entgegengesetzte Möglichkeit gelte, ob auch heute und in der Zukunft Genesung Gefährdeter nur mit und aus Religion geschehen könne. Mit andern Worten, mag die Entschränkung von kirchlicher Bevormundung — oder was analog dazu in anderen, außerchristlichen Religionen parallel zu nennen wäre — noch so positiv eingeschätzt werden, so bleibt doch eben die Frage, ob nicht im Ernst eine wirkliche Kultur schließlich nur von tiefer, echter Frömmigkeit her erwachsen könne. Letztlich, so meine ich, geht es heute um diese eine Frage. Und ich bin allerdings der Überzeugung, daß gerade auch das „vierte Element", die von mir im Sinne von Ernst Troeltsch als durchaus eigentümlich und eigenständig anerkannte sog. „Moderne" tatsächlich erst dann zum Segen der Menschheit gedeihen kann, wenn dieses Element organisch aus der Stammwurzel der Ehrfurcht vor dem Heiligen herauswächst.

Erlauben Sie mir zum Schluß, in einer sehr persönlichen Weise auszusprechen, was mir vorschwebt. Wir haben, als das Marburger Schloß im Jahre 1946 der Universität zugewiesen wurde, auch den Raum des Marburger Religionsgespräches von 1529 anvertraut bekommen. Auf der Suche nach einer geeigneten Formel für jenen folgenschweren Vorgang schien mir die Interpretation durch den bekannten Historiker Ranke besonders hilfreich zu sein. Er legt in seiner Darstellung den Nachdruck auf den charakterlichen Hintergrund bei Luther und schließt mit folgenden Worten: „Klug war

das nicht. Aber es war groß." Ranke ist der Letzte, der etwas gegen „Klugheit" sagen wollte. Ohne Klugheit ist interkonfessionelle und internationale Arbeit undenkbar. Aber die Klugheit allein schafft es nicht. Es gehört dazu eine Größe des Charakters und des Bekennens, wie sie Ranke selbst an Luther wahrnimmt. Wir huldigen den Helden, den Märtyrern an den großen geschichtlichen Wendepunkten. Rückschauend hilft diese Betrachtungsweise jedem, einerlei wie er selbst religiös und konfessionell steht, menschliche Größe wahrzunehmen und anzuerkennen.

Aber nun ist eben heute doch allen Ernstes zu fragen, ob diese ganze Betrachtungweise noch ausreicht, ob sie für uns das letzte Wort bleiben kann. Hier scheint mir gerade unserem Geschlecht vor dem Hintergrund der furchtbaren Ereignisse während der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts eine neue, vielleicht sehr schwere, aber jedenfalls unerläßliche Aufgabe gestellt zu sein. Wir fragen uns selbst und müssen uns wohl auch gegenseitig fragen: ist es genug, wenn der Mensch in dem angedeuteten Sinn Größe, nämlich die Konsequenz der Haltung und der Wahrheitsfrage bewahrt? Oder muß da nicht noch etwas hinzukommen?

Nun meine ich allerdings, daß da noch etwas fehlt, nämlich dasjenige, worauf gerade das christliche Bekenntnis hinzielt, der Dienst am Nächsten. Und hier gerade bietet sich vielleicht die Möglichkeit zur größten Synthese, zu einer Synthese, in der das Beste von Rußland mit dem Besten von Amerika einheitlich zusammenschmelzen könnte. Ich nenne als Stichwort auf der einen Seite Tolstoi und Dostojewskij, auf der anderen das sog. social gospel und den Namen Walter Rauschenbusch. Mir ist bekannt, daß diese theologische Gedankenwelt in Europa, besonders auch in Deutschland für überholt, ja für oberflächlich gehalten wird. Man kümmert sich kaum mehr darum. Meine Ansicht steht dem vollkommen entgegen. M. E. führt eine gründliche Beschäftigung mit dem viel gelästerten christlichen „Aktivismus" Amerikas zu einem ganz anderen Ergebnis, wofür etwa Rauschenbusch's wenig bekanntes Werk ›A Theology for the Social Gospel‹ als Kronzeuge gelten kann. Gleichwie der Apostel Paulus, sooft er den neuen Menschen aus Gott schildert, nachdrücklich die Totalität dieses Menschen „mit Leib und Seele und Geist" betont, so ist es hier die Fleischwerdung oder Leib-

werdung des Gottwillens in der konkreten Wirklichkeit bis hinein in die Physis, und das heißt heute vor allem auch in die Sozialverhältnisse. Das ganze Thema der Konkretisierung, zu deutsch der *Leiblichkeit* von Gottes Absicht mit dieser Welt, wird bei uns in Europa, leider auch unter den Christen, und ganz besonders von uns Protestanten nicht ernst genug genommen.

Um kurz und überscharf zu formulieren: individueller Charakter in allen Ehren, aber das ist nicht genug, es kommt auf die objektiven Ziele Gottes mit seiner Schöpfung, auf die Herausarbeitung der leibhaften Ziele Gottes in der von ihm gewirkten Welt an. So gesehen gibt es überhaupt keinen christlichen Charakter an sich, sondern der Charakter des christlichen Menschen wird und vollzieht sich im Dienste an Gottes Werk. Das ist es, was wir Kontinentalen, was wir Deutsche vom christlichen Amerikaner lernen müßten. Und irgendwie ist das zunächst genau die gleiche Vision, die uns von Tolstoi und Dostojewskij erschlossen wird. Ich sehe darin die riesige Aufgabe und zugleich eine ganz große Verheißung für das christliche Europa der Zukunft. Gewiß, das mag phantastisch anmuten, aber vielleicht ist es lebensnäher, als viele sog. „Praktiker" sich einbilden. Jedenfalls stehen wir bezüglich der konkreten Gestaltung des individuellen und des Gemeinschaftslebens vor der die ganze Menschheit umfassenden Frage, aus welcher letzten Kraft heraus die zur Einheit zusammenwachsende Menschheit diese Aufgabe anfassen will.

Damit haben wir, wenn nicht alles täuscht, die entscheidende religiöse Frage der Gegenwart vor Augen, und mir scheint, daß unser Kongreß über die bloße neutrale Information und Forschung hinaus daran mitwirken sollte, eine lösende Antwort — und das kann ja nur die *richtige* Antwort, die sachlich begründete Antwort sein — auf die Frage zu finden.

Martin Doerne (Hrsg.), Grundriß des Theologiestudiums, III. Teil. Gütersloh: C. Bertelsmann Verlag 1952, S. 206—228. Mit Genehmigung des Gütersloher Verlagshauses Gerd Mohn.

AUFGABE UND STRUKTUR DER RELIGIONSWISSENSCHAFT

Von Walter Baetke

Einleitung

Ist es für den Studenten der Theologie geraten oder geboten, Religionswissenschaft zu studieren?

Die Antwort auf diese Frage wird zunächst davon abhängen, wie man das Verhältnis der Theologie zur Religionswissenschaft ansieht.

Namhafte Gelehrte wie A. von Harnack haben das Studium der Religionswissenschaft für den Theologen nicht nur als überflüssig, sondern als schädlich betrachtet; die Theologie, meinte Harnack, bedürfe seiner nicht nur nicht („Wer diese" — nämlich die christliche Religion — „kennt, kennt alle"), sondern sie dürfe sich um ihrer eigentlichen Aufgabe willen nicht damit belasten. Neuerdings sind es besonders K. Barth und die ihm folgenden Vertreter der dialektischen Theologie, die eine ablehnende Haltung der Religionswissenschaft gegenüber einnehmen, was mit ihrer Stellung zur Frage der „natürlichen Religion" zusammenhängt. Gibt es, wie sie lehren, nur die eine Offenbarung Gottes in Jesus Christus, von der der Glaube weiß, und außer ihr keine andere, so hat die Welt der Religionen dem Theologen nichts Wesentliches zu sagen; es gibt für ihn keinen zureichenden Grund, sich mit ihr zu befassen.

Demgegenüber steht eine Richtung der Theologie, die diese am liebsten in Religionswissenschaft auflösen bzw. durch sie ersetzen möchte. Sie hat ihren Ausgangspunkt in der sog. „Religionsgeschichtlichen Schule" (Gründer: Gunkel, Wrede, Bousset), die es sich zur Aufgabe machte, die christliche Religion in den Gesamtverlauf der Geistesgeschichte der Menschheit einzureihen und sie als eine geschichtliche Größe neben andern zu begreifen. Wenn auch ihr

Blick zunächst nur auf den Bereich der israelitisch-jüdisch-christlichen Religion gerichtet war, so mußte die geschichtliche Methode sie von selbst über dessen Grenze hinaus auf die Nachbarreligionen (die babylonisch-assyrische, ägyptische, hellenistische) hinführen, deren Erforschung gerade damals einen bedeutenden Aufschwung nahm. So richtete sich ihre Arbeit denn mehr und mehr darauf, die Einflüsse dieser Religionen auf die Bibel zu untersuchen und die Inhalte des Alten und Neuen Testaments religionsgeschichtlich zu erklären. Es war eine natürliche Folgerung, daß man die Bibelwissenschaft schließlich nur noch als einen Teil der allgemeinen religionswissenschaftlichen Arbeit betrachtet wissen und die Theologie ganz in der Religionswissenschaft aufgehen lassen wollte.

Die systematische Theologie konnte sich vor den Folgerungen der Religionsgeschichtlichen Schule, sofern sie diese anerkannte, nur retten durch den Rückgriff auf die „natürliche Theologie" der älteren Dogmatik, die auch die nichtchristlichen Religionen auf göttliche Offenbarung (die sog. „allgemeine" im Gegensatz zu der „besonderen" Offenbarung in Christo) zurückführt; so schien es möglich, das Christentum, ohne ihm seinen Vorrang zu nehmen, doch in den Kreis der übrigen einzureihen. Der schwedische Theologe N. Söderblom erklärte es 1913 als das Gebot der Stunde, an die Stelle der „natürlichen Theologie" die allgemeine Religionswissenschaft zu setzen und diese so gleichsam zum Unterbau der christlichen Theologie zu machen. Ähnlich wird das Verhältnis noch heute von manchen Vertretern der Religionsgeschichtlichen Schule gesehen. Auch dieser Auffassung liegt die Meinung zugrunde, daß alle Religionen auf göttlicher Selbstmitteilung beruhen. Söderblom sprach es als seine Überzeugung aus, daß in aller Religion, wie primitiv oder verkommen sie auch sei, doch etwas von Wahrheit und demnach von göttlichem Ursprung stecke.

Man sieht, wie in den beiden Richtungen schließlich alles auf die Offenbarungsfrage hinauskommt.

Der junge Theologe, der heute seinen Standpunkt zwischen diesen verschiedenen Lehrmeinungen wählen will, wird sich über folgendes klar sein müssen:

Offenbarung ist kein wissenschaftlicher, sondern ein Glaubensbegriff; er stammt aus der christlichen Theologie und hätte nie in

die Religionswissenschaft, auch nicht in die Religionsphilosophie übernommen werden sollen. Ob Gott sich in dem Menschen Jesus von Nazareth, ob er sich darüber hinaus in der Geschichte oder Natur offenbart hat bzw. noch offenbart, sind Fragen, die keine Wissenschaft und keine Philosophie beantworten kann, über sie urteilt einzig und allein der Glaube. Darum kann es auch keine wissenschaftliche Feststellung darüber geben, ob die Religionen auf Offenbarung beruhen, ob in ihnen eine unmittelbare Gottesbeziehung steckt und welcher Art diese ist. Ebensowenig — was hiermit zusammenhängt — unterliegt die Wahrheit oder Gültigkeit einer Religion dem Urteil der Religionswissenschaft. Alle diese Fragen kann der Theologe (ebenso wie der Nicht-Theologe) nur von seinem Glauben aus entscheiden (auch was Paulus im Römerbrief über die Gottesoffenbarung sagt, ist eine theologische Aussage und setzt den Christusglauben voraus). Einer Verschmelzung von Theologie und Religionswissenschaft, die mit der Annahme einer Uroffenbarung in den Religionen begründet wird, kann daher die Religionswissenschaft nicht zustimmen; die Offenbarung als verbindendes Glied zwischen Christentum und den übrigen Religionen scheidet für sie aus. Sie hat es ausschließlich mit den geschichtlichen Tatsachen als solchen, nicht mit dem, was sie theologisch bedeuten, zu tun. Andererseits kommt es der Religionswissenschaft auch nicht zu, die Aufgabe der Theologie von sich aus zu bestimmen. Versteht sich diese, wie es in dem vorliegenden Buche der Fall ist, als die Selbstbesinnung des christlichen Glaubens und beruht dieser eben nach ihrem Verständnis auf der Offenbarung Gottes in Christus, so hat die Religionswissenschaft das gelten zu lassen. Und sie wird daraus die Folgerung ziehen, daß zwischen ihrem Aufgabenbereich und dem der Theologie eine klare Grenzlinie zu ziehen ist.

Damit soll und kann aber nicht gesagt sein, daß die Religionswissenschaft den Theologen nichts angehe. Er kann aus ihr den mannigfaltigsten Nutzen ziehen. Schon die Klärung der religionswissenschaftlichen Begriffe (z. B. Opfer, Sühne, Sakrament, Mysterium, Mythus), wie die systematische Religionswissenschaft und die Phänomenologie der Religion sie vornehmen, kommt ihm zugute; denn mit ihnen muß auch die Theologie arbeiten. Und wenn gewisse Worte wie σωτήρ, λόγος, *sanctus*, Heil, Sünde im Christen-

tum einen eigenartigen Inhalt gewonnen haben, so erschließt sich ihre Bedeutung doch erst voll aus dem Grundsinn, den sie in den heidnischen Religionen, aus denen sie stammen, gehabt haben. Wichtiger aber noch sind die geschichtlichen Zusammenhänge. Abgesehen von gewissen dogmatischen und religionsphilosophischen Folgerungen, die man aus ihnen zog, war das Anliegen und die Arbeit der Religionsgeschichtlichen Schule berechtigt. Das Christentum steht als geschichtliche Erscheinung von seinem Ursprung an in mannigfachen geschichtlichen Zusammenhängen mit andern Religionen; diese zu erforschen muß der Theologie nicht weniger als der Religionswissenschaft am Herzen liegen. In der Tat hat die Zusammenarbeit beider auf diesem Gebiet besonders für die Bibelwissenschaft schon reiche Frucht getragen; das Verständnis des Alten und des Neuen Testaments ist durch die religionsgeschichtliche Methode ungemein gefördert worden. Und auch für die Geschichte der Kirche und ihrer Lehren ist die Religionsgeschichte von großer Bedeutung. Die Kirche hat sich ja auf ihrem Wege durch die Weltgeschichte bis tief in das Mittelalter hinein mit den verschiedensten heidnischen Kulturen und Religionen auseinandersetzen müssen; indem sie sie überwand, hat sie doch mehr oder weniger tiefgreifende Einwirkungen von ihnen erfahren. Nur wer diese Kulturen und Religionen kennt, kann diese Einflüsse richtig beurteilen. Man braucht nur an die Germanenbekehrung und das sich an sie knüpfende Problem der Germanisierung des Christentums zu denken; ohne gründliche Kenntnis der germanischen Religion kann man die Frage, wie das Christentum in der germanischen Welt aufgenommen wurde, nicht beantworten. An solchen Fragen kann aber heute kein Theologe mehr gleichgültig vorübergehen.

Allerdings liegen auf dem Wege der religionsgeschichtlichen Methode auch große Gefahren, und die Forschung ist ihrer nicht immer Herr geworden. Man hat auf Grund äußerer Ähnlichkeiten Abhängigkeiten festgestellt, wo keine vorliegen; und für manche löste sich schließlich die ganze Bibel in ein Geflecht von babylonischen, semitischen und hellenistischen Elementen auf; auch die Einflüsse aus den Religionen der später bekehrten Völker sind z. T. stark überschätzt worden. Aber diese Fehlgriffe und Übertreibungen sind doch von den meisten heute als solche erkannt, besonders die mo-

derne phänomenologische Methode hat hier korrigierend und wegweisend eingewirkt (vgl. S. 147 f.). Man hat gelernt, mit dem Begriff der Entlehnung, den man anfangs sehr leichtfertig handhabte, vorsichtiger umzugehen, dafür aber um so schärfer auf das Individuelle einer jeden Religion zu achten. So kann ein richtig betriebenes Studium der Religionsgeschichte für den Theologen ein wertvolles Mittel sein, sich gerade der Eigenart des Christentums tiefer bewußt zu werden.

Endlich weist auch die missionarische Aufgabe der Kirche sie auf die Beschäftigung mit der Religionsgeschichte hin. Es ist ein heute wohl selbstverständlicher Grundsatz, daß jeder Missionar eine gewisse Kenntnis von der Kultur und Religion des Volkes, unter dem er arbeiten will, mitbringen muß. Andererseits ist bekannt, wieviel die Religionswissenschaft ihrerseits den Missionaren verdankt; viele von ihnen haben sich nicht auf ihre praktische Aufgabe beschränkt, sondern eingehende Studien über die Religionen der Stämme und Völker, unter denen sie lebten, getrieben und die Ergebnisse in Werken niedergelegt, von denen manche zu den wertvollsten Erscheinungen der religionswissenschaftlichen Literatur gehören. Diese Arbeiten kommen natürlich auch der Mission wieder zugute, so daß hier ebenso wie auf den Gebieten der alt- und neutestamentlichen Wissenschaft sich ein fruchtbarer Austausch zwischen kirchlich-theologischer und religionsgeschichtlicher Arbeit ergibt.

Die hier angestellten Erwägungen enthalten auch schon Fingerzeige, welche Religionen für den Theologen besonders wichtig sind. Das Gebiet der Religionswissenschaft ist so groß, daß niemand es in seinem ganzen Umfang beherrschen kann, selbst der wissenschaftliche Vertreter des Faches kann nur auf dem einen oder andern Teilgebiet quellenmäßig arbeiten. So wird auch der Theologe — abgesehen davon, daß er sich mit den Ergebnissen der allgemeinen vergleichenden Religionswissenschaft vertraut macht — guttun, eine zweckmäßige Auswahl des Stoffes zu treffen. Steht die Bibelwissenschaft im Vordergrund seiner theologischen Arbeit, so liegt für ihn die Beschäftigung mit den Religionen des Alten Orients, der babylonisch-assyrischen, der persischen, der phönizischen, der griechischen der Spätantike und den hellenistischen Mysterienreligionen,

am nächsten. Ist es ihm besonders um die Kirchengeschichte zu tun, so sind für ihn außer der griechischen und römischen die germanische und die slawische Religion am wichtigsten, während das missionarische Interesse sich einerseits auf die Religion der Primitiven, andererseits auf die großen Weltreligionen (Buddhismus, Islam) richten wird. Liegt keine entschiedene Neigung für das eine oder andere Gebiet vor und möchte man auch in der Religionsgeschichte sich aus allen Feldern das Wichtigste aneignen, so wäre folgender Plan zu empfehlen: die babylonische Religion, die hellenistischen Mysterienreligionen, die germanische Religion, Buddhismus oder Islam und die eine oder andere der sog. primitiven Religionen.

Nicht in den Aufgabenbereich der Religionswissenschaft — das sei hier vorweg bemerkt — gehört die Religionsphilosophie; vielmehr ist zwischen ihr und der Religionswissenschaft genauso klar zu scheiden wie zwischen dieser und der Theologie. Die Religionsphilosophie ist eine Disziplin der Philosophie, nicht der Religionswissenschaft. Dies zu betonen besteht begründeter Anlaß, da es gerade in Deutschland oft verkannt worden ist und auch heute sich immer wieder die Neigung bemerkbar macht, die Grenze zu verwischen. Die deutsche Religionswissenschaft ist von Anfang an mit einer philosophischen Hypothek belastet gewesen. Ihre Pioniere, Theologen sowohl wie Philologen und Philosophen, wollten vor allem das „Wesen" und den „Ursprung" der Religion ergründen — dieser Gedanke beherrschte von vornherein die Richtung und die Methode ihrer Arbeit, noch ehe eine eigentlich empirische Religionswissenschaft sich entwickelt hatte. Sie suchten ihr Ziel entweder, wie Schleiermacher, durch bloße Besinnung auf innere religiöse Zustände zu erreichen, oder sie deuteten die ihnen bekannten religionsgeschichtlichen Daten mit Hilfe von Theorien, die aus philosophischen oder philologischen Voraussetzungen gewonnen waren. Sogar die Ethnologie, die die noch lebenden Religionen der exotischen Völker zum Gegenstand ihrer Forschung machte, lenkte in die gleiche Bahn ein und suchte mit ihren Mitteln zum Ursprung der Religion vorzudringen. Kein Wunder, daß so schließlich die beiden Strömungen — die theologisch-philosophische und die ethnologische — in einem Bette zusammenflossen. Bücher wie ›Das Werden des Gottesglaubens‹ von dem lutherischen Bischof Nathan Söderblom und ›Der

Ursprung der Gottesidee‹ von dem katholischen Pater Wilhelm Schmidt legen von dieser grundsätzlichen Gemeinschaft Zeugnis ab. Sie zeigen aber auch, wie verhängnisvoll diese Zielsetzung sich auf die Deutung des religionsgeschichtlichen Materials auswirkt.

Von diesem Wege ist eine grundsätzliche Abkehr nötig; dazu gilt es, sich auf folgendes zu besinnen:

Die Frage nach dem Ursprung der Religion ist keine wissenschaftliche, sondern eine philosophische oder eine theologische Frage. In dem Glauben an Gott den Schöpfer ist sie für den Christen gelöst. Die Wissenschaft kann über den Ursprung der Religion so viel oder wenig feststellen wie über den Ursprung des Menschen oder der Welt. Anders steht es mit der Wesensfrage, sie geht auch den Religionswissenschaftler an; ja, er muß schon einen Begriff von der Religion haben, wenn er sich mit ihr beschäftigen will. Aber es ist falsch, die Wesensfrage — wie es bisher meist geschehen ist — mit der Ursprungsfrage zu verbinden; auch läßt sie sich nicht auf deduktivem Wege lösen. Was Religion ist, kann die Wissenschaft nur empirisch, d. h. durch das Studium der Religionen feststellen. Man kann ruhig sagen: unter allen Definitionen, die die Religionsphilosophen der alten und der neuen Zeit aufgestellt haben, ist keine, die auf alle Religionen oder auch nur eine größere Zahl von ihnen zutrifft. Aber auch wenn es gelänge, durch Abstraktion eine allgemeine Wesensbestimmung der Religion zu erreichen — was wäre damit gewonnen? Je mehr Religionen einer kennt, je reicher und bunter das Panorama der religiösen Erscheinungen ist, das ihm vor Augen steht, und je tiefer er in ihre Geheimnisse eingedrungen ist, desto besser weiß er, was Religion ist, auch wenn er dieses Wissen nicht in eine Formel fassen kann. Die Religionswissenschaft gibt — um ein Wort von Lagarde auf sie anzuwenden — ein Wissen von der Religion nur, sofern sie eine Geschichte der Religionen gibt. —

Die Religionswissenschaft gliedert sich in einen geschichtlichen und einen systematischen Teil: Religionsgeschichte und Vergleichende Religionswissenschaft oder Phänomenologie der Religion. Von beiden kommt der Religionsgeschichte die bei weitem größere Bedeutung zu; sie bildet die unentbehrliche Grundlage aller wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Religion.

Man kann *Religionsgeschichte* wieder in doppeltem Sinne verstehen: Geschichte der Religion oder der Religionen. Die religionsphilosophische Betrachtungsweise, von der wir sprachen, hatte zur Folge, daß man sie in dem vergangenen Jahrhundert hauptsächlich im ersteren Sinne verstand. Unter dem Einfluß des Entwicklungsgedankens, der sich namentlich bei dem Teil der religionswissenschaftlichen Forschung, der von der Ethnologie herkam, geltend machte, meinte man in der Geschichte der Menschheit eine einsträngige Entwicklungslinie, die sich durch alle Religionen hindurchziehe, feststellen zu können und sah die Aufgabe der Religionsgeschichte darin, die Stufen dieser von den primitiven bis zu den höchsten Formen aufsteigenden Entwicklung zu ermitteln.

Hierauf gründete sich vornehmlich das Interesse, das man an den primitiven Religionen nahm. Man glaubte, in gewissen Erscheinungsformen dieser Religionen — wie Ahnenkult, Fetischismus, Zauber — Anfangsformen oder Urstadien der allgemeinen religiösen Entwicklung zu erfassen, aus denen die höheren und höchsten Formen abzuleiten seien. Je nachdem, welche von den primitiven Erscheinungsformen man für die Grundform hielt, unterschieden sich die einzelnen Schulen und Richtungen der Religionswissenschaft voneinander; so gab es eine animistische, eine manistische, eine dynamistische und eine magistische Theorie. Der von dem Engländer Tylor begründete Animismus leitete alle Religionen vom Geisterglauben ab; von den sog. präanimistischen Theorien lehrte der Magismus, daß dem Geisterglauben und -kult ein noch früheres Stadium, in dem es nur Magie gab, vorausgegangen sei, während der Dynamismus für das Ursprüngliche den Glauben an eine alles durchdringende, unpersönlich gedachte „Macht" hielt; nach dem Worte „*mana*", mit dem nach einer Mitteilung Codringtons die Polynesier jene Macht zu bezeichnen pflegten, bezeichnet man diese Lehre auch als *mana*-Theorie. Gemeinsam ist allen diesen Theorien außer der evolutionistischen Grundauffassung der Gedanke der Heterogonie, d. h. der Entstehung der Religion aus etwas, was nicht oder noch nicht Religion war, wie z. B. dem Zauber. In den Ansichten über die Entwicklung der Religion aus solchen primitiven Anfängen zu den höheren Formen, wie sie sich in den Religionen der Kulturvölker darstellen, gingen die verschiedenen Theorien

ziemlich die gleichen Wege. Animisten wie Präanimisten lehrten, daß aus dem Geisterglauben der Glaube an Dämonen (Polydämonismus) und aus diesem der Götterglaube erwachsen sei, dieser zunächst in der Form des Polytheismus, aus dem dann schließlich als höchste Blüte sich der Monotheismus entfaltet habe.

Die Vorstellung von einer solchen einsträngigen Entwicklung der Religion gewann einen beherrschenden Einfluß in der Religionswissenschaft; es bildete sich ein bestimmtes Schema heraus, nach dem man die Geschichte der einzelnen Religionen betrachtete. Der evolutionistischen Theorie zufolge fügte man den durch die geschichtlichen Quellen bezeugten Religionen der Kulturvölker (wie der Ägypter, der Griechen, der Germanen) ein „vorgeschichtliches" Stadium an, für das die „primitiven" das Vorbild abgaben, und erklärte die Phänomene der geschichtlichen Religionen mit Hilfe dieser Hypothese: die Götter wurden auf Geister und Dämonen, ihre Menschengestalt womöglich auf Tiergestalt (Theriomorphismus), ihr Kult auf Ahnenkult, Magie, Steinkult, Fetischismus usw. zurückgeführt. Nach diesem Schema sind die meisten religionsgeschichtlichen Darstellungen sowohl in dem religionsgeschichtlichen Lehrbuch von Chantepie de la Saussaye (auch in der 4. Auflage) als auch in Monographien abgefaßt. Dem Studenten der Religionswissenschaft kommt es beim Lesen dieser Bücher kaum zum Bewußtsein, daß jene „Frühstadien" gar nicht historisch bezeugt, sondern von den Verfassern auf Grund einer vorgefaßten Theorie, eben jenes evolutionistischen Schemas, konstruiert sind. Diese Konstruktionen leiden an dem Fehler, daß sie die Religion als ein Abstraktum behandeln und die Geschichte zugunsten einer Theorie vergewaltigen. Hier ist also eine Warnungstafel aufzurichten.

Die Religionsgeschichte zeigt uns keine Entwicklung der so gedachten Art. Schon die frühesten Urkunden der ältesten Kulturvölker (der Ägypter, Babylonier, Inder, Chinesen) bezeugen uns das Vorhandensein und den Kult der Götter; ein Emporsteigen des Gottesglaubens aus animistischen oder dämonistischen Vorstellungen ist nirgends nachweisbar; auch der sog. *mana*-Glaube hat sich in keiner Religion zu höheren Formen entwickelt. Was mit jener Entwicklungstheorie gewonnen wird, sind also nur Scheingebilde, die die Religionswissenschaft nicht fördern, sondern in die Irre

führen. Eine Geschichte „der Religion" läßt sich auf solche Weise nicht gewinnen. Von ihr kann man sinnvoll überhaupt nur reden, wenn man die Geschichte meint, die aus den geschichtlichen Beziehungen der einzelnen Religionen zueinander erwachsen ist.

Also nicht die Geschichte „der" Religion, sondern *die Geschichte der Religionen* bildet die Aufgabe und den Gegenstand der Religionsgeschichte. Religionen sind selbst geschichtliche Erscheinungen; das heißt zunächst: jede Religion gehört ursprünglich zu einem politischen Gebilde, Stamm, Stammverband, Volk, Gau, Staat (Stadtstaat) oder Reich, und ihre Geschichte ist mit der Geschichte dieser Gemeinwesen unlösbar verbunden. Auch die sog. Weltreligionen wurzeln in einem bestimmten Volkstum (das Christentum im jüdischen, der Islam im arabischen, der Buddhismus im indischen) und sind in ihrer weiteren Entwicklung nur im Zusammenhange mit der Völkergeschichte zu verstehen. Am deutlichsten wird es an der Geschichte der antiken Völker, wie die Religion von tiefgreifendem Einfluß nicht nur auf die verschiedenen Gebiete der Kultur, sondern auch auf die politische Entwicklung ist, andererseits aber auch die politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Verhältnisse auf die Religion zurückwirken.

Aus der Einsicht in diesen Zusammenhang ergeben sich weitere wichtige Erkenntnisse:

1. Die Religion ist prinzipiell, d. h. anfänglich und wesentlich, eine Sache der Gemeinschaft; diese hütet den ihr in der heiligen Tradition überkommenen Besitz an religiösen Vorstellungen (Lehren, Mythen, Kulten und Gesetzen) und teilt ihn dem einzelnen mit. Auch die religiösen Heroen und Religionsstifter stehen inmitten einer geschichtlich gewordenen Religion, mit der sie sich auseinandersetzen und die ihre eigene religiöse Gedankenwelt bestimmend beeinflußt. Die Religions- und Kultgemeinschaften fallen, wie uns die Religionsgeschichte lehrt, ursprünglich mit den politischen Gemeinschaften zusammen; „der primitive Mensch kennt nur eine Gemeinschaft" (v. d. Leeuw); auch gewisse Geheimbünde (Jünglings-, Männerbünde) bleiben in diese Organisation eingegliedert; erst in späteren Stadien ihrer Geschichte pflegt sich die Religion aus dem Zusammenhang der soziologischen Bindungen zu lösen und

eigene Gemeinschaften (Bünde, Orden, Kirchen) zu bilden, die entweder auf einen Teil der politischen Gemeinschaft, in der sie erwachsen sind, beschränkt bleiben oder sie ganz erfassen; dies hat dann meist die Profanisierung (Säkularisierung) des anfänglich religiös gebundenen politischen, sozialen und kulturellen Lebens und damit den Untergang der Volksreligion zur Folge.

2. Die Religion eines Volkes erfährt wie die übrigen Kulturgebiete im Laufe seiner Geschichte von innen und außen die mannigfaltigsten Einflüsse und wandelt sich durch diese ab. In der Geschichte jeder Religion lassen sich so mehrere Abschnitte oder Perioden unterscheiden (so z. B. in Indien die vedische, die brahmanische, die hinduistische), die zugleich bestimmte religiöse Stadien repräsentieren. Jedes solcher Stadien steht in organischem Zusammenhang mit den voraufgehenden und den nachfolgenden; es ist auch in seiner Struktur durch das vorhergehende bestimmt, jedoch nicht ausschließlich, da sich fast immer auch äußere Einflüsse geltend machen. [1]

3. Jeder Religion haftet ein bestimmter Charakter oder Habitus an, der sich durch alle verschiedenen Stadien hindurchzieht. Es ist jene charakteristische Physiognomie, die eine jede positive Religion zu einer mit sich identischen geschichtlichen Größe macht, das Kontinuum, das alle Teile ihrer Geschichte zur Einheit zusammenfügt. In diesem Sinne bildet jede Religion von ihrem Anfang bis zu ihrem Ende eine Ganzheit; das bedeutet, daß der Habitus sich in allen ihren Lebensäußerungen offenbart; von ihm erhalten sie ihre spezifische Farbe und ihren Ton, der sie von denen anderer Religionen unterscheidet. Ihn erfaßt zu haben bedeutet daher auch

[1] Das Wort „Stadium" ist also hier nicht in dem von Frick, Vergleichende Religionsgeschichte, S. 14 f., und Mensching, Vergleichende Religionswissenschaft, S. 129 ff., gebrauchten Sinne gemeint. Beide denken an typische, aus dem Wesen der Religion notwendig folgende und daher allen Religionen gemeinsame Stufen und halten daher das Gemeinsame für das Wesentliche des Stadiums. Aber solche allgemeingültigen oder gar notwendigen Stadien gibt es nicht; man glaubt sie zu finden, indem man den Blick einseitig auf die großen Weltreligionen richtet; in die Religionen der alten Kulturvölker lassen sie sich nur mit Gewalt hineindeuten.

imstande zu sein, ein einer bestimmten Religion zugehöriges Phänomen als solches zu erkennen. Erfassen aber läßt sich der Habitus wiederum nur an den Phänomenen selbst. Das Studium einer Religion erschöpft sich also nicht darin, ihre Urkunden (Schriften, Funde) zu erklären, ihre Lehren und Gesetze darzustellen, ihre Riten zu beschreiben, die Abhängigkeiten von andern Religionen und ihre eigenen Wirkungen zu ermitteln — kurz das rein Tatsächliche, die geschichtlichen Daten festzustellen und erscheinungsgesetzlich-kausal zu erklären, sondern es gilt vielmehr, die empirischen Einzelheiten der historischen Wirklichkeit, die uns die Religionsgeschichte darbietet, jeweils als Ausdrucksform einer bestimmten Religion von eigentümlicher Struktur zu deuten, um auf diese Weise zugleich den Charakter dieser Religion immer besser zu ergründen.

Systematische Religionswissenschaft ist vergleichende Religionswissenschaft. Neuerdings spricht man lieber von „Phänomenologie der Religion" und stellt neben das Vergleichen als gleichberechtigte methodische Forderung das „Verstehen". Wohl ist es richtig, daß ein religiöses Phänomen als solches, d. h. in seinem spezifischen religiösen Sinngehalt, verstanden werden muß. Aber dieses Verstehen ist selbstverständliche Voraussetzung auch für das Vergleichen; ja, verstehen muß, wie wir schon sahen, auch der Religionsgeschichtler .die religiösen Phänomene; er kann sonst so wenig Religionsgeschichte schreiben wie der Historiker, der die Geschichtsquellen nicht zu interpretieren vermag.

Religionsvergleichung kann wieder in doppeltem Sinne betrieben und verstanden werden: Vergleichung der Religionen als Ganzheiten und Vergleichung der einander entsprechenden religiösen Phänomene in den verschiedenen Religionen. Beide Arbeiten greifen Religionen ist ohne Frage eine der wichtigsten Aufgaben der Relihaben das gemeinsame Ziel, Typen zu bilden. Eine Typologie der Religionen ist ohne Frage eine der wichtigsten Aufgaben der Religionswissenschaft, allerdings auch eine der schwierigsten, denn sie setzt zuverlässige Charakteristiken der einzelnen Religionen voraus.

Natürlich sind schon immer Versuche gemacht worden, die Religionen zu gruppieren, und sofern dies nach sachlichen, im Wesen

der Religion liegenden Gesichtspunkten geschah, hat man dabei auch Wesensbestimmungen vornehmen müssen. Aber das geschah meist in oberflächlicher und einseitiger Weise; man griff irgendein Teilmoment heraus, das vielleicht für die betreffende Religion gar nicht von zentraler Bedeutung war, und man stellte zwischen verschiedenen Religionen Gemeinsamkeiten fest, wo nur äußere Ähnlichkeiten, aber nicht wirklich analoge Erscheinungen vorlagen. Dazu kam, daß man sich, statt von empirischen Untersuchungen, meist von Theorien über das „Wesen der Religion" leiten ließ und so die Religionen in fertige, von der Religionsphilosophie oder der Theologie gelieferte Fächer ordnete, die ihrem Wesen nicht entsprachen.[2] Man hat neuerdings mit Recht betont, daß es vor allem darauf ankomme, die innere Einheit, die „Lebensmitte" der einzelnen Religionen zu bestimmen, und G. Mensching hat in seiner ›Vergleichenden Religionswissenschaft‹ auch bereits den Versuch ge-

[2] Dies war z. B. der Fall, wenn man zwischen Natur- oder natürlichen und geoffenbarten Religionen unterscheiden wollte; hierbei war der Begriff der „Offenbarung" ebenso unklar und mehrdeutig wie der der „Naturreligion". Der christliche Offenbarungsbegriff ist hier nicht anwendbar (vgl. S. 134 f.). Legt man, wie es religionswissenschaftlich geboten ist, das Selbstzeugnis der Religionen zugrunde, so gibt es viele Offenbarungsreligionen, d. h. solche, die ihren Ursprung auf übernatürliche Mitteilung zurückführen; unter ihnen sind primitive (Urheberglauben), Volksreligionen (die indische) und Stifterreligionen (der Islam) vertreten. Und was sind „Naturreligionen"? Wo man das Wort gebraucht, liegt ihm meist die Vorstellung zugrunde, daß das Wesen primitiver, aber auch höherer heidnischer Religionen, wie z. B. der griechischen, vornehmlich in der Verehrung von Naturobjekten bestehe bzw. daß in ihnen die Natur und ihre Phänomene die wichtigsten „Divinationsobjekte" seien. Aber diese Vorstellung ist falsch; die Religion ist in keinem Volke, auch bei dem primitiven nicht, so ausschließlich auf die Natur bezogen (der Begriff „Natur" ist diesen Völkern überhaupt fremd), daß sich jene Bezeichnung rechtfertigte; meist sind die sozialen, politischen und ethischen Beziehungen, also die kulturellen Verhältnisse, für das religiöse Leben wichtiger als die Beziehungen zur Natur. Unterscheidet man – wie es auch geschieht — zwischen Natur-, Volks- und Weltreligionen, so kommt zu diesem sachlichen Einwand noch ein logischer, da hier zwei verschiedene Einteilungsprinzipien (der Gegenstand der Religion und der Ausdehnungsbereich)

macht, sie nach dem ihnen eigentümlichen Sondercharakter zu klassifizieren. Das Ergebnis zeigt jedoch, daß ein solches Unternehmen heute verfrüht ist, da eine zureichende Charakteristik auch nur der wichtigsten Religionen noch nicht vorliegt. Menschings eigene Bestimmungen erweisen sich z. T. als unzulänglich.[3] Es wird noch vieler sorgfältiger Arbeit an den einzelnen Religionen bedürfen, um ihr innerstes Wesen mit einiger Sicherheit festzustellen. Bis dahin wird man besser tun, von einer Einteilung nach phänomenologischen Merkmalen abzusehen und lieber nach geographischen oder geschichtlichen Gesichtspunkten zu gruppieren, wie das bisher in den religionsgeschichtlichen Lehrbüchern meist auch geschehen ist. Zum mindesten empfiehlt sich dies für die geschichtlichen Darstellungen, schon aus dem Grunde, weil Religionen als geschichtliche Erscheinungen nur aus den historischen Zusammenhängen, in denen sie gelebt und sich entwickelt haben, voll verständlich sind.

Leichter als bei den Religionen als Ganzheiten scheint das *Verfahren des Vergleichens und Typisierens bei den einzelnen Phänomenen* zu sein; aber es wurde schon angedeutet, daß auch hier die Gefahr besteht, daß man sich durch äußere Ähnlichkeiten verleiten läßt, wesentlich voneinander verschiedene Phänomene miteinander gleichzusetzen — also Homologes mit Analogem zu verwechseln.

verwendet werden. Überhaupt aber ist mit der Bildung so umfassender Kategorien, in denen eine Menge ungleichartiger Religionen zusammengefaßt werden, wenig gewonnen. Sie machen deutlich, daß es verfeinerter Methoden bedarf, um eine sachlich befriedigende Typisierung zu erreichen.

[3] So ist z. B. nichts damit getan, die römische Religion als „Religion der Zweckerfüllung" zu bezeichnen, weil alle Religionen irgendwie zweckbestimmt sind und es für die Charakteristik gerade auf die nähere Bestimmung des Zweckes ankommt. Falsche Auffassungen vom Wesen der germanischen und der japanischen Religion liegen zugrunde, wenn jene als Religion der Sippe (oder des „numinosen Gemeinschaftslebens"), diese als „Religion der Familie" charakterisiert wird. Beide sind politische oder Staatsreligionen. Ahnenkult gibt es in fast allen Religionen (die römische und erst recht die chinesische stehen darin der japanischen nicht nach). Bei den Germanen ist Träger des Kultes die politische Einheit, nicht die blutmäßig gebundene Sippe; eine direkte Beziehung der Sippen zur institutionellen Religion ist überhaupt nicht nachweisbar; vgl. mein Buch: Das Heilige im Germanischen, 1942.

Das kann für die Religionsgeschichte verhängnisvoll werden, wenn sie nämlich dadurch verführt wird, aus scheinbaren Ähnlichkeiten auf Verwandtschaften und Zusammenhänge zu schließen, die in Wirklichkeit nicht bestehen. Dies war z. B. der Fehler der sog. „Religionsgeschichtlichen Schule"; die vermeintlichen Parallelen zwischen biblischen und außerbiblischen, insbesondere orientalischen Zeugnissen und Urkunden, auf Grund deren sie auf Abhängigkeiten der alttestamentlichen Religion und des Christentums von fremden Religionen schloß, verkannten in den meisten Fällen die Eigenart der verglichenen Phänomene. So ist — um dies nur an zwei Beispielen zu erläutern — der biblische Schöpfungsbericht dem babylonischen zwar in einigen Stücken ähnlich, in allem wesentlichen jedoch: der Gottesvorstellung, dem Schöpfungsbegriff, überhaupt dem ganzen Geist und religiösen Gehalt nach, ist er von ihm grundverschieden. Zwischen dem christlichen Abendmahl und den Kulten gewisser orientalisch-hellenistischer Mysterienreligionen mögen sich in den äußeren Formen einige Übereinstimmungen feststellen lassen; aber ein Vergleich zwischen den Zeugnissen über jene Geheimkulte, die wir haben (z. B. bei Plutarch oder in den Metamorphosen des Apuleius), und den Berichten über die Einsetzung des Abendmahls zeigt ohne weiteres die tiefe Kluft, die diese Vorgänge trennt und die es gar nicht gestattet, das christliche Abendmahl unter den religionsgeschichtlichen Begriff des „Mysterienkultes" zu subsumieren.

Um solche oberflächlichen Gleichsetzungen zu vermeiden, ist es notwendig, das einzelne Phänomen immer im Zusammenhang mit der Ganzheit der Religion, zu der es gehört, zu betrachten und aus ihm zu verstehen; d. h. aber, es immer auch als geschichtliches Phänomen zu verstehen (vgl. oben S. 136 f.). Dazu gehört, daß nicht nur die formale, sondern auch die materiale Seite des Phänomens berücksichtigt wird. Es ist jeder Form wesentlich, an einem bestimmten Inhalt zu haften, daher darf von den religiösen Geisteinhalten nicht abgesehen werden. So genügt es z. B. nicht, in verschiedenen Religionen das Phänomen des Bittopfers zu konstatieren; es kommt wesentlich darauf an, wem (Gott, Ahn), wofür (Sieg, Ernte) und unter welchen Umständen (periodisch, in außerordentlichen Fällen wie Teuerung, Krieg usw.) geopfert wird. Nur so

kann man zu echten Analogien gelangen. Allerdings darf, wenn man sich vor der Überschätzung des Homologen hütet, auch der Begriff des Analogen nicht überspannt werden. Wenn man z. B. sagt, im Buddhismus sei das den Göttern in anderen Religionen Analoge das Nirwana, so wird hier — wieder zwecks einer rein formalen Systematik — einerseits Unvergleichbares miteinander verglichen, andrerseits dem Nirwana unter Verkennung seiner Einmaligkeit eine falsche Stelle innerhalb der Ganzheit des Buddhismus zugewiesen.

Für eine Systematik der religiösen Phänomene empfiehlt sich folgende Einteilung: a) Das religiöse Subjekt; b) das religiöse Objekt; c) Die Beziehungen beider zueinander; d) Die Auswirkung der Religion auf das Gemeinschaftsleben.

a) Das religiöse Subjekt

Wir gehen dabei von der menschlichen oder seelischen Seite der Religion aus und verstehen unter dem religiösen Subjekt den Träger des religiösen Verhaltens und der entsprechenden seelischen Zustände. Ein großer Teil dessen, was hierüber zu sagen ist, fällt in das Gebiet der Religionspsychologie. Sie untersucht diejenigen seelischen Zustände, Affekte, Gefühle, Strebungen, die mit dem religiösen Verhalten zusammenhängen, aus ihm sich ergeben oder auch es bewirken oder bestimmen. Auch für diese Untersuchungen gilt die Forderung, daß die psychischen Vorgänge nicht nur formal, sondern immer im Zusammenhang mit ihrem materialen Inhalt betrachtet werden müssen. Es war der Fehler Schleiermachers und seiner Nachfolger, daß sie glaubten, das Wesen der Religion durch Selbstbesinnung oder psychologische Analyse ermitteln zu können. Jeder religiöse Akt ist ganz und gar durch seinen Inhalt bestimmt. Mit der Feststellung, daß jemand ein Gefühl religiösen Schauderns empfinde, ist wenig getan, es kommt darauf an, wodurch der Schauder verursacht wird; ob dies durch eine Gespenstererscheinung oder durch eine Gottesbegegnung, durch einen Zauber oder durch einen Kultakt geschieht, das bedingt nicht nur einen gradmäßigen, sondern einen wesensmäßigen Unterschied.

Es ist kein Zufall, daß die Vertreter des Psychologismus in der Phänomenologie der Religion zu einer Überschätzung des Gefühls neigten. Für Schleiermacher war die Religion eine Bestimmtheit des Gefühls; genauer hat er sie bekanntlich als das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit definiert. Im Gefühl glaubte man die Religion bzw. die Religiosität sozusagen ganz rein, unbeschwert mit intellektuellen und willensmäßigen Momenten (Vorstellungen und Strebungen) zu erfassen. Nun ist zweifellos das Gefühl für die Begründung und Entwicklung des religiösen Lebens von höchster Bedeutung; dennoch ist es falsch, die subjektive Religion nur für eine Sache des Gefühls zu halten, überhaupt sie dem Gebiet des Irrationalen zuzuweisen; sie nimmt die Intelligenz und den Willen nicht weniger in Anspruch als das Gefühl; an ihr ist immer der ganze Mensch beteiligt. Dem Gefühl kann nicht einmal die Priorität zuerkannt werden; denn religiöse Gefühle können sowenig wie andere Gefühle unabhängig von den Vorstellungen entstehen; sie sind notwendig durch diese bedingt.

In den Bereich der religiösen Vorstellungen gehört die ganze Welt dessen, was mir mit dem Wort „Mythus" umschreiben. Mythen, im engeren und eigentlichen Verstande Geschichten von Göttern, begreifen im weiteren Sinne die Gesamtheit der Vorstellungen von diesen Gestalten in sich: alles, was ihre Funktion, die Art und das Feld ihrer Herrschaft und Tätigkeit, ihre Beziehungen zu der Welt, den Menschen und den übrigen in ihr wirksamen Mächten betrifft, bildet den Inhalt des Mythus; er schließt daher immer auch das mit ein, was wir heute mit einem abgegriffenen und entwürdigten Worte Weltanschauung nennen: die Versuche, die Welt und ihre Erscheinungen sinnvoll zu deuten; es ist dem Mythus eigentümlich, daß er dies nicht in rationalen Begriffen tut, sondern seine von der Phantasie gestalteten Inhalte den Charakter des Symbolischen tragen. Die religiöse Bedeutung des Mythus aber ruht in seiner Bezogenheit auf den Gegenstand des religiösen Glaubens und Kultus, der in ihm im eigentlichen Sinne des Wortes vor-gestellt wird; jeder Kultakt setzt die mythische Vorstellung voraus.

Wichtiger aber als Vorstellungen und Gefühle sind auch in der Religion — wie in andern Bereichen des seelischen Lebens — die Willensvorgänge. Feuerbach hatte darin recht, daß er den Grund

der Religion in den das Leben bewegenden Kräften und Trieben sah. Der religiöse Mensch will etwas, er wünscht, er sucht, er begehrt etwas in der Religion. Religion kann auch deshalb nicht als bloßes Abhängigkeits*gefühl* bestimmt werden, weil der Mensch das, wovon er sich abhängig weiß, verehrt und eben in dieser *Verehrung* eigentlich eine Religion besteht. Aller Kult aber, in dem die religiöse Verehrung ihren Ausdruck findet, ist Abzweckung auf die Lebensbeziehung, er ist auf ein Ziel, sei es ein diesseitiges oder ein jenseitiges, gerichtet. Reine Dank- oder Huldigungsopfer sind selten; man opfert *für* etwas, um eines zu erlangenden Gutes willen. Mit andern Worten: man wendet sich an die Mächte, von denen man sich abhängig weiß, weil sie mächtig sind, und man will, daß sie einem helfen sollen.

Die Betrachtung des religiösen Subjekts ist aber einseitig und unvollständig, wenn man den Blick nur auf das religiöse Individuum richtet. Religion ist, wie wir schon sahen, Sache einer Gemeinschaft, was wieder am klarsten im Kult sich ausdrückt. Der Kult hat immer den Charakter des Gemeinschaftshandelns — wodurch er sich von der Magie unterscheidet; sein Träger ist die Kultgemeinschaft. Wir können mit demselben Recht auch von der Glaubensgemeinschaft sprechen, weil das, was sie konstituiert, ein allen ihren Mitgliedern gemeinsamer Glaube ist, die Grundlage jeder positiven Religion. In dieser religiösen Gemeinschaft hat der einzelne seine Stelle als organisches Glied; er „hat" Religion, sofern er Anteil hat an der Religion der Gemeinschaft — sei es, daß er in sie, wie in ihre Sprache, hineinwächst, sei es, daß er ihr beitritt; sein individuelles religiöses Leben gründet in dieser Mitgliedschaft. Die religiöse Gemeinschaft entsteht also nicht aus dem Zusammenschluß einzelner Individuen mit gleichen religiösen „Bedürfnissen"; vielmehr ist die Gemeinschaft das Primäre und die Religion des einzelnen durch sie bedingt. Die umgekehrte Ansicht konnte erst entstehen, seitdem man (in der Nachfolge Schleiermachers) Religion für etwas rein Innerliches hielt und von dem objektiven Moment der institutionellen Religion absah.

b) Das religiöse Objekt

Unter diesem verstehen wir den Gegenstand des religiösen Glaubens und Kultes, d. h. alle übersinnlichen, übernatürlichen Gestalten und Mächte, an die der Mensch bzw. die religiöse Gemeinschaft sich mit Opfern und Gebeten wendet. Man spricht in der modernen Religionswissenschaft von dem religiösen Objekt gern als einem neutralen, unpersönlichen Es: dem „Numinosen", dem „Heiligen" usw., und man erblickt sein Wesen in der „Macht" oder Mächtigkeit, die es „offenbare". Auch von dieser Auffassung ist wieder zu sagen, daß sie nicht auf Grund empirischer, religionsgeschichtlicher Forschung, sondern mittels einer Theorie, der oben erwähnten „*mana*-Theorie", gebildet ist und daß sie die geschichtlichen Daten vergewaltigen muß, damit sie zu ihr passen. Die Religionsgeschichte zeigt uns nirgends einen solchen Glauben an ein unpersönliches „Es"; Gegenstand des religiösen Glaubens und Kultes sind immer mehr oder weniger persönlich vorgestellte Gestalten: Geister, Dämonen, Götter; auch mit seinem Fetisch verkehrt der Primitive nicht als mit einem machtgeladenen Es, sondern als mit einem willensbegabten Du, gleichgültig ob dieses Du der Gegenstand selbst oder ein ihm innewohnender Geist ist. Rein „dynamistisch" ist kein religiöser Glaube und Kult; vielmehr ist die Ich-Du-Beziehung für alle Religion wesentlich. Auch die Polynesier glauben weder an „*mana*" noch opfern sie ihm; ihr Glaube und Kult richtet sich wie der aller andern Völker an Geister und Götter. Natürlich ist die Vorstellung der Macht in der Religion bedeutungsvoll. Der religiöse Mensch zweifelt nicht, daß die Götter und Geister Macht haben; ja, in gewissem Sinne ruhen Glaube und Kult auf dieser Machtvorstellung; zu Wesen, die machtlos sind, zu beten oder zu opfern würde sich nicht lohnen. Das ist eine Selbstverständlichkeit, die die Religionswissenschaft nie verkannt hat. Der Fehler der *mana*-Theorie liegt darin, daß sie diese Macht von ihren Trägern abstrahiert und dieses Abstraktum zum eigentlichen oder gar einzigen religiösen Objekt macht.

Daß die Ich-Du-Beziehung für das religiöse Objekt wesentlich ist, besagt nicht, daß es menschengestaltig vorgestellt werden muß. Die Formen der Gottesvorstellung können sehr verschieden sein;

neben anthropomorphen finden wir tier-, auch mischgestaltige Gottheiten. Oft scheint auch die Gestalt ganz unbestimmt zu bleiben; wenn Tacitus von den alten Germanen sagt, es habe ihnen widerstrebt, die Götter mit menschlichen Zügen abzubilden, so gilt dies für viele Religionen, wenigstens in ihrem Frühstadium. Falsch ist dagegen wieder die evolutionistische Auffassung, als habe sich die Menschengestalt aus der Tiergestalt „entwickelt"; wenn Göttern gewisse Tiere beigegeben werden oder als ihnen „heilig" gelten, so darf daraus nicht auf früheren Theriomorphismus geschlossen werden. Auch muß man wohl die Vorstellung von der Darstellung unterscheiden. Diente ein Pfahl oder ein Stein als Bild eines Gottes, so folgt daraus nicht, daß sein Kult aus einem Baum- oder Steinkult „entstanden" sei, noch weniger, daß man im Pfahl oder Stein eine „Offenbarung" des Göttlichen sah. Es handelt sich hier einfach um Bilder, Symbole, hinter denen ebensowohl die Vorstellung von einer persönlichen Gottheit stehen konnte wie hinter dem Stock, mit dem das Kind spielt, die Vorstellung eines lebenden Wesens. Im einzelnen gibt die Gestalt der Götter und insbesondere die Tiergestalt der Forschung noch manche Probleme auf. Und dasselbe gilt von ihrer Zahl. Man hat den Polydämonismus und Polytheismus der primitiven und Volksreligionen auf verschiedene Weise zu erklären versucht, sich jedoch auch hier mehr von rationalistischen Theorien als von geschichtlichen Tatsachen leiten lassen. Man wird stärker als bisher auf das merkwürdige Nebeneinander von Monotheismus und Polytheismus achten müssen, das uns überall auf späten sowohl wie auf frühen Stufen der kulturellen und geistigen Entwicklung entgegentritt. Max Müller hat im Blick auf dieses Phänomen von Henotheismus (Kathenotheismus) gesprochen. Er meinte damit die in manchen Religionen zu beobachtende Erscheinung, daß der Fromme einer polytheistischen Religion im Augenblick der Anrufung, des Gebetes oder Opfers sich nur an einen Gott wendet und ihn als den höchsten und mächtigsten, ja den allein mächtigen preist — also gleichsam ein Monotheismus *in actu*. Wichtiger als dies muß die Tatsache erscheinen, daß wir im ältesten uns bekannten Stadium großer Volksreligionen wie der babylonischen oder der ägyptischen einen Monotheismus der kleinsten politischen Einheiten (Stadtstaat, Gau) finden; d. h. jedes solches kleinste Staatsgebilde

hatte seinen Sondergott, oder umgekehrt: jeder Gott mit seinem Kult gehörte zu einer solchen Polis, und erst mit dem Zusammenwachsen dieser Kleinstaaten zu größeren politischen Gebilden entwickelte sich ein eigentlicher Polytheismus, bis dann schließlich mit der Entstehung eines Großreiches sich ein sog. Monarchotheismus herausbildete, d. h. einer von den vielen Stadtgöttern, nämlich der Gott der Reichshauptstadt, erhebt sich über die andern und genießt als Reichsgott einen bevorzugten Kult. Eine solche Verehrung eines obersten Gottes ist jedoch weder ein echter Monotheismus noch eine Etappe auf dem Wege zu einem solchen, sondern eine zum Wesen polytheistischer Volks- und Staatsreligionen gehörende und für diese charakteristische Erscheinung, an der sich übrigens der Zusammenhang von politischer und religiöser Geschichte besonders gut beobachten läßt. Keine dieser Religionen hat sich auch zu einer monotheistischen fortgebildet. Echte monotheistische Religionen sind außer der israelitischen und dem Christentum nur der Islam und der Mazdaismus, die Religion Zarathustras — also dieselben, die man auch als Stifter-, Propheten- oder Offenbarungsreligionen (im engeren Sinne) bezeichnet. Zwar findet sich bei den Chinesen, aber auch bei manchen primitiven Völkern die Vorstellung von einem obersten Gotte, der einst alles geschaffen und den Menschen gegeben habe (Kultur, Sittengesetze, soziale Ordnung), jetzt aber in unzugänglicher Ferne wohne; doch ist dieser „Urheberglaube" immer vermischt mit andern religiösen Formen (Animismus, Vielgötterei, Fetischismus). Die auf die Entdeckung dieser Urheber sich stützende, besonders von P. Wilhelm Schmidt vertretene Theorie des „Urmonotheismus", d. h. die Lehre, daß am Anfang der Religionsgeschichte bei allen Völkern ein verhältnismäßig hoher und reiner Eingottglaube bestanden habe, Polydämonismus, Polytheismus usw. dagegen Verfallserscheinungen seien, ist nichts als ein umgekehrter Evolutionismus und vergewaltigt die religionsgeschichtlichen Tatsachen genau wie dieser zugunsten einer Doktrin, nur daß in diesem Falle von einem Glaubenssatz — der Uroffenbarung des einen wahren Gottes — ausgegangen wird.

c) Die Beziehungen beider zueinander

Aller echten Religion eigentümlich ist der Glaube an die Realität des religiösen Objekts. Dieses ist dem fest in seiner Religion Stehenden keine bloße Idee oder Vorstellung, sondern lebendige Wirklichkeit. In diesem Glauben liegt das tragende Fundament und zugleich das Geheimnis aller Religion. Man kann sagen: Der Glaube des Menschen ist das Korrelat zur Realität der Gottheit; eines bedingt das andere. Diese Wirklichkeit zeigt sich in ihrer Wirksamkeit; der Glaube an das religiöse Objekt ist der Glaube, daß es in die Welt hineinwirkt, sich in ihr, in der Natur, vor allem aber in der Lebenssphäre des Menschen wirksam erweist. Auf diese Wirksamkeit der Gottheit, nicht auf ihr bloßes „Sein", das nur den Philosophen interessiert, richtet sich eigentlich die Religion. Der religiöse Mensch fragt nicht: was ist Gott?, sondern: was ist er mir bzw. uns, was haben wir von ihm, an ihm, was tut er, was gibt er, aber auch: was fordert, was verlangt er von uns? Und alles das, was seine Religion auf *diese* Fragen zu antworten weiß, bildet den Inhalt seines Glaubens. Umgekehrt ist es darum aber auch so, daß nur der religiöse Glaube etwas von der Gottheit und ihrer Wirksamkeit weiß. Aussagen über sie sind immer Glaubensbekenntnisse; und diese gelten nur für den Kreis einer bestimmten Religion.

Die hier vertretene Ansicht, daß der in der religiösen Tradition wurzelnde Glaube das grundlegende Faktum in den Beziehungen des religiösen Subjekts zu dem religiösen Objekt sei, steht in bewußtem Gegensatz zu der Erfahrungs- oder Divinationstheorie, die in der modernen Religionswissenschaft eine große Rolle spielt. Einer ihrer Hauptvertreter ist Rudolf Otto. Nach ihm kann das „Numinose", das sozusagen ein Sein jenseits der Welt für sich hat, in oder an gewissen Dingen und Wesen in Erscheinung treten; mittels eines besonderen übernatürlichen Gefühls, der „Divinationsgabe", kann der Mensch es in diesen Objekten „erfahren" („erleben", „wittern"). So spricht man von Steinen, Bergen, Gewässern, Bäumen, Tieren, aber auch von der „Sippe" oder dem Volksleben als von „Divinationsobjekten" der Frühreligion. Diese Theorie setzt eine unmittelbare Einwirkung des „Numinosen" auf das menschliche Gefühl voraus. Aber abgesehen davon, daß es kein besonders geartetes

Gefühl als Organ für die Perzipierung des Übernatürlichen gibt und geben kann, ist auch die Annahme, daß die subjektive Religion, ohne Mitwirkung anderer psychischer Elemente, unter direkter Einwirkung des Göttlichen (Numinosen) entstehe, eine ganz unmögliche Vorstellung.

Sicherlich gibt es auf seiten des religiösen Subjekts Erfahrung, deren Gegenstand das religiöse Objekt ist. Aber diese Erfahrung ist an den Glauben geknüpft und durch ihn bedingt. Es gibt keine religiöse Erfahrung spontaner Art, die auf einem unmittelbaren Kontakt zwischen dem religiösen Objekt und dem religiösen Subjekt (im Sinne eines „Erfaßbar- oder Fühlbarwerdens" numinoser „Macht") beruhte. Das Numinose ist nicht im empirischen Sinne — also abgesehen von der geschichtlichen Religion und dem durch sie bedingten Glauben einer religiösen Gemeinschaft — „erlebbar". Alles Staunen, Fürchten, Ahnen, alle Andacht und alles Erleben im religiösen Sinne setzt immer schon die geschichtliche Religion voraus. Aus diesem Grunde ist es auch falsch, im Zusammenhang mit der religiösen Erfahrung von „Offenbarung" — als ihrem vermeintlichen Korrelat — zu reden. Der religiöse Glaube verehrt immer nur das göttliche Wirken; aber diese Wirkung ist nicht „Offenbarung". Ein Gott offenbart sich weder in Naturobjekten noch in geschichtlichen Vorgängen. Wenn er es regnen läßt oder in der Schlacht den Sieg verleiht, so ist das keine Offenbarung. Der Glaube weiß nur darum — und nur der Glaube weiß es —, daß er mit seiner Macht am Werke ist. „Wie" er im übrigen ist, welches sein „Wesen" ist, davon wird nichts offenbar, das ist auch für den Frommen keine Frage. Wir müssen uns auf Grund der religionsgeschichtlichen Tatbestände damit begnügen, festzustellen, daß die Gottheit oder das Göttliche dem Gläubigen (innerhalb einer geschichtlichen Religion) nur durch ihre Wirksamkeit gegeben ist und daß religiöse Erfahrung auf dem Boden des Glaubens an diese Wirksamkeit erwachsen.

Der unmittelbare Kontakt zwischen dem Gläubigen und dem Gegenstand seines Glaubens vollzieht sich im Kult. Alle Kultakte sind dadurch charakterisiert, daß sie die Verbindung zwischen dem religiösen Objekt und dem religiösen Subjekt herstellen. Der Kult ist also seinem eigentlichen Wesen nach nicht nur Ausdruck sub-

jektiver Frömmigkeit; der Fromme will in ihm nicht nur seinen religiösen „Gefühlen", auch nicht nur der Verehrung der Gottheit Ausdruck geben. Diese humanistische Auffassung nimmt ihren Standpunkt außerhalb der Religion. Von dieser selbst aus gesehen, stellt der Kult ein Wechselverhältnis dar, insofern als in ihm beide — das religiöse Objekt und das Subjekt — handeln; auch für den Kult gilt, daß es dem Gläubigen auf das *Wirken* der Gottheit ankommt. In diesem Sinne sagten wir schon, daß er zweckbestimmt ist; alles kultische Handeln ist auf das Handeln der Gottheit gerichtet; von ihm aus erhält es erst seinen Sinn. Wollen wir den Inhalt alles dessen, was der Gläubige — besser die gläubige Gemeinde — im Kult von dem Handeln der Gottheit erwartet, worauf das göttliche Tun abzielt, bezeichnen, so geschieht es am besten mit dem Worte „Heil" (einem ursprünglich religiösen Ausdruck, von dem „heilig" und „Heiland" abgeleitet sind); Gnade und Segen sind andere Worte für diesen Inhalt. Das Gegenteil der Gnade ist Ungnade, Zorn, Grimm, das des Segens Fluch, des Heils Unheil. Dies alles will der Kult, indem er Gnade, Segen, Heil zu erlangen sucht, abwehren; deshalb stehen neben den auf das positive religiöse Gut abzielenden Riten auch die abwehrenden, apotropäischen; meist sind beide miteinander verbunden. Dem Gebet und Opfer gehen Weihen, Reinigungen, Lustrationen, Sühnehandlungen voraus; aber Opfer und Weihen können auch selbst im Dienst der Sühne stehen. Im Grunde dienen alle kultischen Praktiken dem einen Ziel: die Verbindung zur Gottheit zu sichern, zu erhalten oder wiederherzustellen und die Störungen und Hemmungen, die sie gefährden, zu beseitigen, um so das Heil zu gewinnen und zu sichern. Aber die feiernde Gemeinde ersehnt und erstrebt dieses höchste Gut nicht nur, sie will sich seiner in der kultischen Feier auch vergewissern. Ob die Gottheit die Gebete erhört, die Opfer oder Weihungen annimmt, die Sühne gelten läßt bzw. selbst vollzieht, läßt sie der Gemeinde durch Zeichen (Omina) oder Orakel kundtun, und in diesen Selbstbezeugungen (die wieder keine „Offenbarungen" sind) vollzieht sich der innigste Kontakt zwischen religiösem Objekt und Subjekt. Die Gegenwart der Gottheit, die sich in diesen Bekundungen bezeugt, macht den Kultakt erst zur Feier, zum Fest. Alle Feste waren ursprünglich religiöser Natur. Hier — im „festlichen"

Handeln der Gottheit mit der Gemeinde — schlägt das Herz der Religion; sie existiert nur in der lebendigen Wechselbeziehung zwischen den Gläubigen und dem Gegenstand ihres Glaubens. Wo der Gott — wie gewisse „Urheber" oder der Gott des Deismus — nur noch als blasse, otiose Gestalt im Hintergrunde der Welt steht, ohne auf sie einzuwirken oder den Menschen zu begegnen, oder wo an seine Stelle eine philosophische Idee, das Schicksal, die Vorsehung oder dgl. Abstrakta treten, da hört der Kult und mit ihm die Religion überhaupt auf.

d) Die Auswirkung auf das Gemeinschaftsleben

Daß die Religion nicht auf sich selbst beschränkt bleibt, sondern sich auf das Leben der Menschen auswirkt, liegt in ihrem soziologischen und geschichtlichen Charakter begründet. Es ist von hoher, noch längst nicht voll erkannter Bedeutung, daß zu dem Inhalt der religiösen Tradition immer auch Gesetze gehören; teils sind das religiöse Vorschriften im engeren Sinne, die sich auf den Kult und das Verhalten an heiligen Stätten und zu heiligen Zeiten beziehen (Sakralgesetze, Tabuvorschriften), teils aber auch Nomen und Regeln für das Verhalten der Menschen in der Gemeinschaft.

Alle sozialen und ethischen Ordnungen und Bindungen — Recht, Gesetz, Sitte, das, was wir Nomos eines Volkes nennen — gründen in allen alten Kulturen in der Religion; aus ihr schöpfen sie ihre verpflichtende Kraft. Die Götter selbst gelten als Hüter der Gesetze und Sitten; wer diese verletzt, setzt sich ihrer Rache aus. Der Bruch des Friedens zog bei den Germanen die Friedlosigkeit nach sich; diese war ebenso wie die Todesstrafe ursprünglich ein sakraler Akt; der Geächtete war wie vom Thing so auch vom Kult ausgeschlossen. Ähnliche Auffassungen und Bestimmungen herrschen in allen antiken Religionen. Im Rahmen der durch die Religion gesetzten Bindungen bewegte sich das sittliche Leben; die Ethik war wie die Religion selbst ganz und gar gemeinschaftsgebunden; sie erschöpfte sich in der Beachtung von Recht und Sitte und erscheint uns, deren sittliche Begriffe durch das Christentum geformt sind, daher oft äußerlich und formalistisch. Erst das Eindringen in die zugrunde-

liegenden religiösen Vorstellungen, die sich dem oberflächlichen Blick leicht entziehen, verhilft auch auf diesem Gebiet zu einem richtigen Verständnis. Umgekehrt liegt es darum aber auch hier so, daß die Sitten- und die Rechtsgeschichte der Religionswissenschaft wichtige Erkenntnisse liefern.

So führt auch die systematische Religionswissenschaft in jedem ihrer Teile zu dem Ergebnis, daß das Studium der Geschichte die wichtigste Grundlage für das Verständnis der Religion und ihrer Erscheinungsformen bildet.

Raffaele Pettazzoni, Aperçu introductif, in: Numen 1, 1954, S. 1—7. Übersetzt von Albert Fuß.

BEMERKUNGEN ZUR „RELIGIONSWISSENSCHAFT“ (Einführender Überblick)

Von Raffaele Pettazzoni

Das erste, 1898 erschienene Heft des ›Archivs für Religionswissenschaft‹ brachte als Einleitung einen programmatischen Artikel von Edmund Hardy mit dem Titel ›Was ist Religionswissenschaft?‹

Wenn heute diese neue Zeitschrift vorgestellt wird, ist man versucht, ebenso zu verfahren und in ähnlicher Weise zu beginnen, indem man *in limine* die gleiche Frage stellt: Was ist Religionswissenschaft? Das Problem hat in der Tat seine Aktualität nicht eingebüßt. Welche Fortschritte unsere Wissenschaft in mehr als einem halben Jahrhundert auch gemacht haben mag, man muß zugeben, daß bei ihren Vertretern immer noch beträchtliche Meinungsverschiedenheiten bestehen, und zwar sowohl im Hinblick auf das allgemeine Verständnis dieser Wissenschaft, wie auch auf die anzuwendende Methode und schließlich noch auf den Namen, den man ihr zu geben habe.

Von den beiden gewissermaßen traditionellen Benennungen, „Religionswissenschaft“ und „Religionsgeschichte“, scheint letztere schließlich den Sieg davongetragen zu haben, da sie von den Internationalen Kongressen für „Religionsgeschichte“ übernommen wurde und gleichfalls in den Titeln verschiedener gegenwärtig erscheinender Zeitschriften (das ›Archiv für Religionswissenschaft‹ erscheint seit 1943 nicht mehr) wie der ›Revue de l'histoire des religions‹ (seit 1880), den ›Studi e materiali di storia delle religioni‹ (seit 1925), der ›Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte‹ (seit 1945) und sogar im Titel der 1950 konstituierten "International Association for the Study of the History of Religions" wiederkehrt.

Man ginge jedoch fehl, wollte man diese mehr oder weniger offizielle Terminologie allzu wörtlich nehmen und in ihr den

Ausdruck prinzipiellen Denkens sehen. Man stellt in der Tat fest, daß beide Termini in der Umgangssprache unterschiedslos zur Kennzeichnung der gleichen Sache verwendet werden. Wenn man jedoch tiefer schürft und sich bemüht, den Worten, entsprechend den Ideen, die sie ausdrücken, eine reale Bedeutung beizumessen, kann man feststellen, daß der Unterschied zwischen „Religionswissenschaft" und „Religionsgeschichte" (oder „Geschichte der Religionen") heute noch schärfer ausgeprägt ist als zur Zeit, da Hardy noch eine wechselseitige Integration der beiden Begriffe versuchen konnte, indem er seinem Artikel ›Was ist Religions*wissenschaft?*‹ den komplementären Untertitel: ›Ein Beitrag zur Methodik der *historischen* Religionsforschung‹ gab.

Tatsache ist, daß es heute mehrere unterschiedliche Betrachtungsweisen gibt, wenn man an das Studium der Religionen herangeht. Die eine besteht darin, die einzelnen religiösen Tatbestände aus einer völlig von außen herkommenden Blickrichtung zu untersuchen. Der Philologe, der an einer möglichst genauen Interpretation eines Textes über ein religiöses Thema arbeitet; der Archäologe, der sich darum bemüht, den Plan eines antiken Heiligtums zu rekonstruieren oder den Gegenstand einer mythologischen oder sonstigen Szene zu erklären; der Ethnologe, der Einzelheiten gewisser ritueller Praktiken eines nichtzivilisierten Stammes darlegt; der Soziologe, der bestrebt ist, sich über Organisation und Struktur einer religiösen Gemeinschaft und über ihre Beziehungen zur profanen Umwelt klarzuwerden; der Psychologe, der die religiösen Erfahrungen dieses oder jenes Individuums analysiert: alle diese verschiedenen Wissenschaftler untersuchen religiöse Tatbestände, ohne den Bereich ihrer speziellen Wissenschaften zu verlassen. Sie untersuchen also die religiösen Tatbestände in eben dem Geiste der jeweiligen Einzelwissenschaft, so als ob es sich in erster Linie um philologische, archäologische, ethnologische oder andere Fakten handele, und dabei klammern sie die wesentliche, spezifische, nämlich religiöse Natur dieser Tatbestände aus.

Diese Forschungen haben für unsere Studien einen sehr beachtlichen Wert, und manchmal sind ihre Ergebnisse wegen ihrer Bedeutung achtunggebietend. Gerade diesen Forschungen verdanken wir die dauernde Erweiterung und Vertiefung unserer Kenntnisse. An-

dererseits ist es evident, daß sie den Postulaten des wissenschaftlichen Geistes nicht voll gerecht werden können. Das besondere Wesen und gerade der Charakter der religiösen Tatbestände als solchen gibt ihnen die Berechtigung, den Gegenstand einer eigenen Wissenschaft zu bilden. Diese Wissenschaft ist die Religionswissenschaft im eigentlichen Sinne. Aus dem wesenhaften Charakter religiöser Tatbestände leitet sie die notwendige und hinreichende Begründung für ihre Existenz ab. Diese Wissenschaft könnte weder eine philologische, noch archäologische, noch eine irgendwie anders geartete Wissenschaft sein. Sie könnte ebensowenig die Summe der einzelnen von Philologie, Archäologie, Ethnalogie etc. untersuchten religiösen Tatbestände sein. Von diesen Wissenschaften ist die Religionswissenschaft durch die spezifische Art der Fakten, die ihr Studienobjekt darstellen, nicht quantitativ, sondern qualitativ unterschieden.

Die Religionswissenschaft ist konstruktiv. Sie beschränkt sich nicht auf die Überprüfung und analytische Erklärung von Einzelfakten nach der Art wie diese, voneinander losgelöst, in den verschiedenen Spezialwissenschaften untersucht werden. Sie möchte die religiösen Tatbestände einander zuordnen, Beziehungen herstellen und die Tatbestände entsprechend diesen Beziehungen gruppieren. Wenn es sich um formelle Beziehungen handelt, dann ordnet sie die religiösen Tatbestände nach Typen, handelt es sich um chronologische, nach Serien. Im ersten Fall ist die Religionswissenschaft rein deskriptiv. Im zweiten, wenn also die in Betracht kommenden Beziehungen nicht einfach nur chronologischer Natur sind, wenn also, mit anderen Worten, der chronologischen Abfolge eine innere Entwicklung entspricht, wird die Religionswissenschaft zu einer historischen Wissenschaft; sie ist Geschichte der Religionen.

Die Religionsgeschichte verfolgt in erster Linie das Ziel, die Geschichte der verschiedenen Einzelreligionen zu erarbeiten. Jede einzelne Religion wird vom Religionswissenschaftler in dem ihr eigenen Milieu untersucht, in ihrer Entwicklung inmitten dieses Milieus und in ihren Beziehungen zu anderen, demselben Milieu angehörenden kulturellen Ausdrucksformen wie zum Beispiel Dichtung, Kunst, spekulatives Denken, Sozialstruktur etc. Die Reli-

gionsgeschichte erforscht also die religiösen Tatbestände in ihren geschichtlichen Beziehungen nicht nur mit anderen religiösen, sondern auch nichtreligiösen Tatbeständen, seien diese nun literarischer, künstlerischer oder anderer Natur.

Hier erhebt sich selbstverständlich eine Frage. Läuft diese Auffassung der Religionsgeschichte mit ihrer Einbeziehung heterogener Gebiete und Öffnung gegenüber anderen Welten als denen der Religion nicht Gefahr, die Geschichte der Religion von ihrem eigentlichen Gegenstand, nämlich der Religion, in irgendeiner Weise abzulenken? Gibt es nicht ein mit systematischer Unerbittlichkeit sich einstellendes *Minus* bei dieser Art, die religiösen Tatbestände im Zusammenhang mit anderen, nichtreligiösen Tatbeständen zu studieren? Ist es nicht wahrscheinlich, daß eine Untersuchung, die sich in stärkerem Maße auf religiöse Tatbestände in ihren Beziehungen zu anderen homogenen Tatbeständen, außerhalb jeder Interferenz mit der nichtreligiösen Welt, konzentrierte, größere Aussichten hätte, zu einer uneingeschränkten Kenntnis der Religion vorzustoßen?

Auf dieses theoretische Postulat hat die Praxis eine konkrete Antwort gegeben. Man hat sich gesagt, es genüge nicht, genau zu wissen, was sich ereignet hat und wie die Fakten entstanden sind; vor allem müsse man den *Sinn* des Geschehens kennenlernen. Diese tiefere Erkenntnis können wir nicht von der Religionsgeschichte verlangen; sie fällt in den Bereich einer anderen Wissenschaft von der Religion: der Religionsphänomenologie.

Die Religionsphänomenologie ignoriert die historische Entwicklung der Religion („von einer historischen ‚Entwicklung' der Religion weiß die Phänomenologie nichts": van der Leeuw). Ihr Ziel ist vor allem, aus der Vielfalt der religiösen Phänomene die verschiedenen Strukturen herauszulösen. Nur die Struktur kann uns helfen, den Sinn religiöser Phänomene unabhängig von ihrer Stellung in Raum und Zeit und ihrer Zugehörigkeit zu einem gegebenen kulturellen Milieu zu erhellen. Dadurch erlangt die Religionsphänomenologie eine Allgemeingültigkeit, die einer Religionsgeschichte, die sich dem Studium der Einzelreligionen widmet und aus diesem Grund der unausbleiblichen Zersplitterung der Spezialisierung ausgesetzt ist, fehlt. Ohne Zögern gibt sich die Phäno-

menologie als Wissenschaft *sui generis*, als wesensmäßig verschieden von der Religionsgeschichte („die Religionsphänomenologie ist nicht Religionsgeschichte“: van der Leeuw).

Ist dies das letzte Wort? Zweifellos verkörpert die Phänomenologie auf dem Gebiet unserer Forschungen die wichtigste Neuerung des letzten halben Jahrhunderts (wenn man von einigen Vorläufern absieht). Aber man stellt sich nicht ohne Verlegenheit darauf ein, die Aufteilung der Religionswissenschaft in zwei verschiedene Wissenschaften, eine historische und eine phänomenologische, als endgültige Gliederung zu akzeptieren, und man ist versucht, zu fragen, ob es denn unbedingt notwendig sei, diesem dualistischen System die auf die Einheit ihres Gegenstandes gegründete Einheit unserer Wissenschaft zu opfern. Sicherlich stellt die Phänomenologie angesichts einer Religionsgeschichte, die sich ausschließlich der spezialisierten „philologischen“ Forschung (die Bezeichnung „philologisch“ ist hier im weitesten Sinne zu verstehen) widmet, die den „kulturellen“ Manifestationen der Religion zu viel und den wesentlichen Werten des religiösen Lebens und der religiösen Erfahrung zu wenig Interesse entgegenbringt, eine ebenso legitime wie verdienstvolle Reaktion dar. Dennoch ist es angebracht, die Frage zu erheben, ob das der am besten begründete Standpunkt ist und ob man nicht der Religionsgeschichte etwas von ihrer Bedeutung nimmt, wenn man sie auf die Erforschung der Einzelreligion und deren Geschichte beschränkt.

Von einem generellen Standpunkt aus betrachtet, steht der Begriff der Geschichte selbst auf dem Spiel. Die Auffassung von der Geschichte als einfacher Kenntnis der Vergangenheit, einer Vergangenheit, die vollständig von der Gegenwart losgelöst wäre, diese Idee einer vom Leben getrennten Geschichte wird von Historikern abgelehnt, die sich von philosophischen Systemen anregen lassen, welche sich von demjenigen unterscheiden, das die Grundlage der Phänomenologie abgibt. Und ist insbesondere im Hinblick auf die Religionsgeschichte die Behauptung berechtigt, diese habe uns über den Sinn der religiösen Phänomene nichts zu sagen und die geschichtliche Entwicklung sei für die phänomenologische Interpretation durchaus gleichgültig und könne völlig außer acht gelassen

werden? Die Tatsache, daß sich religiöse Phänomene unter diesen oder jenen Strukturen einordnen lassen, besagt nicht, daß sie aufhören, geschichtlich bedingte Realitäten zu sein. Läuft das phänomenologische Urteil (das „Verstehen") nicht gegebenenfalls Gefahr, bestimmten Phänomenen, deren Ähnlichkeit nur in der täuschenden Spiegelung einer Konvergenz wesensmäßig unterschiedener Entwicklungen besteht, einen ähnlichen Sinn beizumessen — oder aber umgekehrt den univoken Sinn bestimmter Phänomene nicht zu erfassen, deren wirkliche Homogenität sich unter einer scheinbaren oder rein äußerlichen Unähnlichkeit verbergen könnte?

Diese Gefahren lassen sich nur durch stete Bezugnahme auf die Geschichte umgehen. Die Phänomenologie ist sich dessen bewußt und gibt das zu. Sie erklärt, sie sei von der Geschichte abhängig und ihre eigenen Schlüsse bedürften angesichts des Fortschritts der historischen Forschung immer wieder der Überprüfung. Wie stellt sich also das wirkliche systematische Verhältnis zwischen diesen beiden den gleichen Gegenstand umgreifenden und so eng zusammenarbeitenden Wissenschaften dar? Handelt es sich in der Tat um zwei verschiedene Wissenschaften? Oder sind sie in Wirklichkeit nicht nur zwei voneinander abhängige Instrumente der gleichen Wissenschaft, zwei Formen der Religionswissenschaft, deren aus vielen Teilen zusammengesetzte Einheit derjenigen ihres Gegenstandes entspricht, der Religion nämlich, die zwei verschiedene Elemente umfaßt: die innere Erfahrung und die äußeren Manifestationen?

Die Zweiteilung der Religionswissenschaft in Phänomenologie und Geschichte würde demnach keine endgültige Aufgliederung unserer Forschungsbereiche bedeuten, sondern wäre lediglich eine Etappe auf dem Weg zum Aufbau einer einzigen Religionswissenschaft auf deren wesentlichen Grundlagen und in ihrer integralen Form. Man sollte sich sogar die Frage stellen, ob das dualistische System im Grunde nicht gewissermaßen mit einem anderen, weit älteren Dualismus zusammenhängt, der sogar bis zu den Anfängen der Religionswissenschaft zurückreicht und auf unser Forschungsgebiet einen dauernden — negativen — Einfluß ausgeübt hat. Ich meine den genetischen Dualismus, die *beiden Quellen,* deren eine der Theologie entspringt, während die andere aus den humanisti-

schen Studien kommt. Man kann wohl kaum sagen, daß ihre Wasser die verschiedenen Hindernisse vollständig überwunden hätten, die schuld daran sind, daß sie in dem großen Strom der Religionsgeschichte nicht vollständig ineinander aufgehen konnten. Zwei Bedingungen werden in der Zukunft der Religionswissenschaft eine wichtige Rolle zu spielen haben: einmal die Verwirklichung der empirische Einheit über alle herkömmliche Trennung zwischen biblischen und profanen Religionen hinweg und zum anderen die Verwirklichung der systematischen Einheit über alle dualistischen oder pluralistischen Tendenzen hinweg.

Diese kurze Übersicht kann nicht vollständig sein. Es gibt außerhalb der Religionswissenschaft im eigentlichen Sinn und ihrer oben kurz skizzierten Entwicklung andere Möglichkeiten, an das Studium der Religionen heranzugehen. Es mag genügen, die Positionen der Theologie auf der einen und die der Psychoanalyse auf der anderen Seite in Erinnerung zu bringen. Die eine setzt mit ihrem Glauben an die Offenbarung gegenüber der wissenschaftlichen Forschung eine Schranke; die andere verkennt die Autonomie der Geschichte, indem sie diese der Psychologie unterordnet.

Dieser Überblick ist notwendigerweise summarisch; aber es war notwendig, diese Fragen bei der Vorstellung einer Zeitschrift anzuschneiden, die sich anschickt, ihnen eine besondere Aufmerksamkeit zukommen zu lassen. Natürlich nicht nur diesen Fragen. ›Numen‹ liefe Gefahr, sein Ziel zu verfehlen, wenn es sich nur auf systematische Diskussionen und Kontroversen über die Quintessenz der Methode einlassen würde. Es ist zu wünschen, daß neben allgemeinen Fragen Gesamtdarstellungen der verschiedenen Religionen und Arbeiten über einzelne Themen, bei denen allgemeine Ideen ihre konkrete Anwendung erfahren, unserer Zeitschrift stoffliche Vielfalt sichern. Diese Vielfalt wird sie um so interessanter werden lassen, je weitgehender dadurch die Mannigfaltigkeit des religiösen Lebens in seinen geschichtlichen Formen zur Darstellung kommt.

Die unabdingbare Spezialisierung auf einem so ausgedehnten Gebiet birgt die Gefahr der Herausbildung mehrerer vereinzelter, voneinander getrennter Arbeitszentren. Um dagegen anzugehen, müssen die Kontakte vervielfacht und der Austausch intensiviert

werden. Es geht darum, die Wissenschaftler aus ihrer Isolation herauszureißen und in ihnen das Bewußtsein der Teilnahme an einem gemeinsamen Bemühen, einem Gesamtwerk zu wecken, das auf einer viel größeren Ebene Wirklichkeit wird, auf einer Ebene, auf der jedes Einzelergebnis seine Rückwirkung auf die allgemeine Situation zeitigt, auf der für alle ein Glockenzeichen gegeben wird, wenn eine neue Eroberung verkündet wird. Es ist notwendig, daß Informationen über die verschiedenen Initiativen, Entdeckungen, Arbeitsprojekte etc. rasch in Umlauf gelangen. Gleichermaßen müssen auch die Ideen in Umlauf kommen, die Ideen, die neue Ausrichtungen und andere Stellungnahmen bewirken angesichts neuer Probleme, die sich dauernd stellen.

Es kann sicherlich geschehen, und dies ist sogar wünschenswert, daß der Religionswissenschaft kostbare Tatsachen zugehen, die nicht auf einer systematischen Erarbeitung beruhen. Nur wird es nicht genügen, von diesen Tatsachen so Notiz zu nehmen, als ob es sich nur um eine einfache Erweiterung unserer Kenntnisse handeln würde. Es wird vor allem notwendig sein, sie in ihrem eigentlich religiösen Sinn zu begreifen. Das setzt einen Begriff von dem, was Religion ist, voraus, und dieser Begriff bestimmt seinerseits eine besondere Art und Weise, das Studium der Religion anzugehen, mit anderen Worten, eine Methodologie.

Den allgemeinen Ideen, Fragen der Systematik und der Methode, all diesen Dingen kommt in jeder Wissenschaft eine besondere Bedeutung zu. Bei der Religionswissenschaft kann es nicht anders sein. Man mag manchmal so arbeiten, *als ob* es diese Probleme nicht gäbe; es kann sogar sein, daß man sie vergißt oder unterdrückt: sie kehren schließlich doch immer wieder und drängen sich auf: *tamen usque recurrent.*

Wenn man die Bedeutung dieser Fragen ins Gedächtnis ruft und ins volle Licht rückt, fördert man die Vertiefung des historischen Bewußtseins und arbeitet somit für den Fortschritt der Religionswissenschaft. Es ist deutlich geworden, daß diese Aufgabe es verdient, berücksichtigt zu werden. Es hat sich gezeigt, daß man ihr im Programm einer neuen Zeitschrift für Religionswissenschaft einen Platz einräumen muß. Wenn eine solche Absicht eine bessere Charakterisierung unserer Zeitschrift gegenüber verwandten Zeit-

schriften erlaubt, liegt dann nicht ein weiteres Motiv zur Rechtfertigung ihres Erscheinens vor?

›Numen‹ kann weder Ausdruck einer Schule, noch einer Gruppe, noch einer bestimmten Tendenz sein. Es ist das Organ einer internationalen Vereinigung. Als solches hat es keine Theorie zu propagieren, keinem System den Vorrang zu geben. Es wäre völlig verfehlt, in dieser oder jener Richtung eine bestimmte Position zu beziehen. Die verschiedenen Tendenzen werden in ›Numen‹ vertreten sein; die verschiedenen Ausrichtungen werden das gleiche Recht auf Diskussion haben. Dies besagt, daß jeder Mitarbeiter für seine eigenen Ideen verantwortlich sein wird. Die Verantwortlichkeit der Zeitschrift wird lediglich technischer Natur sein.

Noch einmal kommt uns der alte Gedanke des *Symposions* in den Sinn, nicht des *Symposions* eines Clans, bei dem jedes Mitglied aus dem gemeinsamen Becher trinkt, manchmal bis es betrunken ist, sondern vielmehr das einer freien Gemeinschaft, in der jeder sein Glas hebt und seinen Gästen im Geiste der *sympatheia,* wenn nicht der *agape*, in die Augen blickt: allen Gästen, auch denen, die am anderen Ende des Tisches Platz genommen haben — und es ist um so besser, wenn die Tafel rund ist, so rund wie möglich.

Acta Congressus Madvigiani. Proceedings of the Second International Congress of Classical Studies, Teil I. — Kopenhagen: Munksgaard 1958, S. 213—222. Mit Genehmigung des Verlags Munksgaard, Kopenhagen.

METHODENPROBLEME DER MODERNEN RELIGIONSGESCHICHTE

Von Kurt Latte

Über Methodenprobleme zu reden ist immer eine mißliche Aufgabe, nicht nur, weil dem Philologen dabei warnend das Wort von Lehrs im Ohr klingt: Du sollst den Namen Methode nicht unnützlich im Munde führen. Gewiß stirbt jede Wissenschaft ab, wenn sie nicht neue Fragestellungen und damit auch neue Methoden zu ihrer Beantwortung findet. Aber Methode ist ein Weg, und ein Weg ist nicht Selbstzweck, sondern hat seine Daseinsberechtigung dadurch zu erweisen, daß er zu einem Ziel führt: ohne Bild gesprochen, eine Methode wird nur durch ihre Resultate gerechtfertigt, und es ist eine alte Tradition unserer Wissenschaft, daß neue Methoden nicht theoretisch diskutiert, sondern praktisch erprobt werden; nicht Debatten über *recensio*, sondern Lachmanns Lucrez brachte den entscheidenden Fortschritt der Textkritik. Sodann aber gerät, wer von *neuen* Methoden spricht, sehr leicht in den Verdacht, die alten zu unterschätzen, während sich doch jeder Fortschritt der Wissenschaft nur so vollzieht, daß ältere Wege der Erkenntnis durch neue ergänzt werden, daß die Ergebnisse und Methoden früherer Generationen mit hineingenommen werden in den neuen Bau. Gegenüber der heute weithin bestehenden Neigung, die Resultate der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts beiseite zu werfen, darf vielleicht doch an das Bild erinnert werden, mit dem die scholastische Theologie ihren Anspruch auf neue Erkenntnisse mit dem Respekt vor Tradition und Kirchenvätern vereinigte: Auch ein Zwerg kann weiter sehen, wenn er auf den Schultern eines Riesen sitzt. Nur in diesem Sinn wollen die folgenden Darlegungen verstanden sein.

Vielleicht ist aber die Besinnung auf Grundsätzliches auf religionsgeschichtlichem Gebiet berechtigter als sonst; es ist immer ein Randgebiet innerhalb der Altertumswissenschaft gewesen, ein wil-

der Schoß, wie man wohl gesagt hat. Das hatte zur Folge, daß zu allen Zeiten sich hier neben sachkundigen Forschern auch Außenseiter beteiligten, die eine Einsicht in spezifisch philologische Arbeitsmethoden, in die Natur des als Grundlage dienenden Materials nicht besaßen, denen oft sogar die notwendigen Sprachkenntnisse fehlten. Zum anderen spielen auf diesem Gebiet Theorien der verschiedensten Art eine größere Rolle, als auf anderen Feldern der klassischen Altertumswissenschaft. Vielleicht darf man an Useners zorniges Wort gegen den Animismus erinnern, das mutatis mutandis noch immer gilt: „Nichts kann so handgreiflich unhaltbar oder unzulänglich sein, was nicht als neueste Errungenschaft der Erkenntnis begierig aufgegriffen würde. Auch das geistige Leben hat seine Epidemien. Den geringsten Widerstand finden sie im Gebiet der Religionsgeschichte" (Götternamen 253).

Ein kurzer Überblick über die Geschichte der Forschung wird klarer werden lassen, wo wir stehen. Zunächst hat man sich im wesentlichen auf das Sammeln des Materials beschränkt, in erster Linie auf die Göttermythologie. Noch Roschers mythologisches Lexikon schließt Feste und Riten aus; auch bei den meisten Artikeln der RE liegt der Wert in der Bereitstellung des Stoffs. Daneben zeichnen sich zwei Richtungen ab. Die eine kann man vielleicht abkürzend als die *allegorische* Behandlung bezeichnen. Sie sucht hinter den seltsamen Geschichten, die man als Spiel der Phantasie zu erfassen nicht verstand, einen verhüllten Sinn; geheime Priesterweisheit hatte in ihnen Einsichten geborgen, für die die Menge noch nicht reif war; ihre Aufdeckung wird zur eigentlichen Aufgabe der Forschung. Man will nicht verstehen und deuten, wie es die Aufgabe jeder Philologie ist, sondern ausdeuten, eine Bedeutung suchen. Sie ergibt sich nicht unmittelbar aus der Interpretation, sondern wird von außen an den Stoff herangetragen. Dabei ist es nicht so wesentlich, welcher Art diese Erkenntnisse waren, ob es sich um naturgeschichtliche Einsichten handelte, ob Regeln der Lebensführung in dieser Form festgehalten wurden oder ob ein sozialer Zustand, eine Weltansicht sich im Mythos spiegelte. Immer ist das Gedankliche, Abstrakte dabei das Primäre, die gewählte Einkleidung willkürlich, fast zufällig. Begünstigt wird diese Richtung, die von der theologischen Allegorese herkam, durch den Zustand unserer Überliefe-

rung. Ein nicht unbeträchtlicher Teil der Nachrichten, die wir über antike Religion haben, entstammt der Spätantike. Damals huldigte man verwandten hermeneutischen Grundsätzen. Nicht mehr Worte und Handlungen sind das Wesentliche, sondern die dahinter liegende Bedeutung. Wie etwa Julian den Attismythos ausdeutet oder Servius die ›Aeneis‹ interpretiert, gibt dafür allbekannte Belege. Dazu kam, daß die neuplatonische Götterhierarchie gut zu der Annahme eines Urmonotheismus paßte, die aus dogmatischen Gründen willkommen war. Nun war es gewiß nicht schwer, einzusehen, daß die antiken Ausdeutungen unzulänglich waren. Dido in allen ihren Handlungen als Muster der Flaminica zu erklären, wie es Servius tut, ist eine Gewaltsamkeit, die nicht zur Nachfolge lockt. Aber solange man sich gegen einzelne Ergebnisse und nicht gegen das Verfahren als solches wandte, gab es immer neue Möglichkeiten, die man mit gleichem Recht in die Texte hineindeuten konnte. Der anmutige Spott und die großartige Gelehrsamkeit Lobecks vermochten diese Richtung nur zeitweilig zurückzudrängen. In der Astralmythologie und teilweise in den Theorien Bachofens dauert sie bis auf die Gegenwart. Ihre letzte Umprägung war die Ausdeutung der Götter Griechenlands zu einem klassizistischen Religionsersatz, in dem die künstlerische Vergegenständlichung des Abstrakten an die Stelle des Metaphysisch-religiösen trat.

Hier werden überall intellektuelle Vorgänge als letzte Hintergründe der Religion gesucht, — darüber darf die Kampfstellung der meisten Vertreter dieser Richtung gegen den Rationalismus nicht täuschen. Es ist nur scheinbar ein Gegensatz zu dieser Betrachtungsweise, wenn man seit Beginn des Jahrhunderts an ihre Stelle die ebenso ausschließliche Deutung aus dem Unbewußten setzte. Wegweisend war hier Freuds Buch ›Tabu und Totem‹. Heute wird sie etwa durch die zahlreichen Publikationen von Kerényi vertreten. Es soll nicht bestritten werden, daß damit für gewisse Grundtypen, etwa das Verhalten zum Toten, psychologische Erklärungen gewonnen sind. Das gleiche gilt von dem Versuch, von hier aus einzelne Züge des Mythos zu deuten. Aber einmal wird hier das Eigenleben der Motive verkannt; nicht jede böse Stiefmutter eines Mythos läßt sich auf Kindheitserlebnisse seines Erfinders zurückführen. Und ferner ist auch die primitivste uns erreichbare Religion bereits ein

sehr komplexes Gebilde, an dem auch verstandesmäßiges Denken seinen Anteil hat, wenn es auch gewiß nicht unsere Logik ist. Dazu kommt, daß gerade Frühformen niemals Angelegenheit eines einzelnen sind, sondern einer sozialen Gruppe. Wichtiger noch ist, daß das eigentliche Wesen der Religion, ihre *differentia specifica,* dabei völlig außer Betracht bleibt. Die Bemühungen um eine Minimaldefinition der Religion, um ihre Abgrenzung gegen Zauber u. a. sind für diese Richtung einfach nicht vorhanden.

Das Schwergewicht liegt hier überall auf dem Mythos, nicht auf der rituellen Seite. Wir verwenden das Wort in modernen Sprachen in einem Sinn, der dem Sprachgebrauch des älteren Griechisch zuwiderläuft; das wäre an sich noch kein Schade, wenn man sich nur hüten würde, die moderne Bedeutung in antike Texte hineinzutragen. Namentlich für gewisse unter dem Einfluß der Romantik stehende Richtungen hat das Wort einen mystischen Klang, der die philologisch-literarische Kritik ersetzt. Aber dadurch wird nur die Grundfrage verdeckt, die lautet: welche Bedeutung hat die Göttersage für die antike Religion? Eine Antwort kann nicht einfach alle Überlieferung zusammenfassen. Es liegt auf der Hand, daß Ovid oder Kallimachos anders zu beurteilen sind als Hesiod, die Römer anders als die Griechen. Wo es sich um den Typus ätiologischer Sagen handelt, wird man den dadurch bezeugten Kultbrauch unbedenklich verwenden können. Aber die Geschichte selbst kann man um so weniger zur Deutung des Brauchs verwenden, je mehr sie mit herkömmlichen Motiven wirtschaftet. Selbst für eine so alte Sage wie den Trug des Prometheus hat Ada Adler gezeigt, daß die Verteilung des Opfertiers zwar der Wirklichkeit entspricht, die Begründung aber mit der eigentlichen Ursache nichts zu tun hat. Für alles übrige muß man sich immer vor Augen halten, daß wir Dichtung vor uns haben, die mit den göttlichen Personen nicht minder frei schaltet wie mit den Menschen. Die schon bei den christlichen Apologeten auftretende Vorstellung, als hätte die Geburt Athenas aus dem Haupte des Zeus je den Charakter eines Glaubensartikels gehabt, wie etwa die Weihnachtsgeschichte für einen Christen, muß ferngehalten werden, wenn sie auch halb unbewußt noch in ganz modernen Untersuchungen nachwirkt. Natürlich soll damit nicht behauptet werden, daß die älteren Dichtungen für die Religionsgeschichte un-

ergiebig wären; die Art wie Athena im ersten Buch der ›Ilias‹ auftritt, ist dafür, wie man damals göttliche Wirkung empfand, bezeichnend, und es ist auch nicht zufällig, daß gerade Athena diese Rolle spielt, aber das eigentlich Religiöse liegt immer hinter der Dichtung, kann erst durch ein Einfühlen in ihre Vorstellungswelt und Ausdrucksweise gewonnen werden. Es ist eine spezifisch philologische Aufgabe. Hier liegt die wesentliche Leistung von Welckers ›Götterlehre‹, nicht in seinen theoretisch-theologischen Konstruktionen. Gefolgt ist ihm vor allem Wilamowitz, wenn auch bei ihm die allzusehr an einem späten Pietismus orientierten Formulierungen die Wirkung beeinträchtigen. Wenn er seinem letzten Buch den Titel ›Glaube der Hellenen‹ gab, so wußte er selbst am besten, daß sich diese Überschrift nicht in das Griechisch der klassischen Zeit übersetzen ließ. Θεοὺς νομίξειν ist viel eher, was etwa pratiquer für einen Katholiken ist. Dennoch gab es keine Abgrenzung des vieldeutigen Begriffs.

Inzwischen hatte die Forschung einen zweiten Weg eingeschlagen, den der vergleichenden Religionsgeschichte. Zunächst suchte man unter dem Eindruck der Sprachvergleichung eine Religion des idg. Urvolks zu konstruieren. Es lag der Glaube dahinter, daß die Eigenart eines Volkes durch Jahrtausende konstant bleibt, und weiter ein Nominalismus, der den Namengleichungen etwas über das Wesen der Dinge entnehmen zu können glaubte. Man meinte ja damals auch, die idg. Ursprache schreiben zu können. Das trifft nun schon im Bereich der materiellen Zivilisation nicht zu: Licht kann ein Kienspan und eine elektrische Bogenlampe oder das Tageslicht sein, ohne daß die Etymologie des Wortes sich ändert, und was das Verbindende ist, die Vorstellung der Helligkeit, ist zu allgemein, um etwas zu lehren. Wer die verschiedene Rolle erwägt, die Zeus, Djaus pitā́ und Juppiter bei ihren Verehrern gespielt haben, wird zwar zu dem Resultat kommen, daß das idg. Urvolk einen Himmelsgott verehrt hat, der wahrscheinlich als der Urheber allen Lebens galt, also etwa der Figur des Uranos bei Hesiod entsprach, aber damit ist bereits gesagt, daß die Aufschlüsse für die Religionen der Einzelvölker fragwürdig sind. Völlig außer acht gelassen sind die Einflüsse der Völkermischung, die jede Wanderung mit sich bringt, außer acht gelassen auch die Chronologie. Die Zeitspanne mochte

damals unerheblich scheinen, da man Homer und die Veden zu hoch, die Einwanderung der Indogermanen in das Mittelmeergebiet zu tief datierte. Von dem Wandel des Denkens, den ein paar Jahrhunderte bei einem Kulturvolk herbeiführen, gab man sich überhaupt noch keine Rechenschaft. Heute wissen wir, wie groß die Zeiträume sind, mit denen man rechnen muß, wie jung unsere Nachrichten über griechische und römische Religion. Wir wissen auch um die kulturellen Einflüsse, unter denen sich die Sonderentwicklung beider Völker vollzog. Das macht es von vornherein unwahrscheinlich, daß die Vergleichung der entwickelten Sonderformen Gemeinsamkeiten ergibt, die über das Allgemeinste hinausgehen. Die römischen Priester sind Mitglieder eines regierenden Standes, ihre Eignung ist zu keiner Zeit an die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Familie gebunden; Mischehen mit dem zuwandernden Adel Italiens disqualifizieren nicht; die Vorrechte des Patriziats lösen sich vor unseren Augen. Der römische Bauer ist zugleich Krieger, und diese Doppelstellung prägt den römischen Festkalender. Der indische Priester ist Angehöriger einer Kaste, und wie alle Kastenordnungen wird auch diese im Laufe der Zeit immer strenger. Die Tabubestimmungen für den Flamen Dialis sind ganz anderer Natur als die für den Brahmanen. Auch diese Erneuerung alter Theorien mißachtet außerdem völlig die historisch-philologische Kritik. Wer unsere junge Überlieferung, die über das 3. Jh. v. Chr. nur in Ausnahmefällen hinüberreicht, mit der Zeit der Einwanderung der Italiker gleichsetzt, handelt nicht anders als ein Archäologe, der den Konstantinsbogen für die Kunst der Pisistratidenzeit verwertet.

Fruchtbarer war ein zweiter Weg, der folkloristisch vergleichende. Schon einer seiner Begründer, Mannhardt, war sich über die Fragwürdigkeit einer Annahme gemeinsamen Urguts klar, die für die von ihm behandelten Ackerbauriten bekanntlich an der Frage hängt, ob die Indogermanen bereits Ackerbau trieben. Indem man die verschiedensten Völker heranzog, suchte man die verwirrende Mannigfaltigkeit der konkreten Religionen auf wenige Grundformen zurückzuführen und sie aus ihrer Isolierung zu befreien. Man ging zunächst von den primitivsten Formen aus; dort zeigte sich noch rein und unverfälscht, was in komplizierteren kulturellen Verhältnissen teils zu leerer Gewohnheit erstarrt, teils durch Um-

deutung entstellt war. Mannhardt und Tylor sind die einflußreichen Begründer dieser Methode gewesen, H. Usener und später E. Rohde haben sie in der klassischen Philologie heimisch gemacht. Ihre Entwicklung, die bleibende Erkenntnisse gebracht hat, braucht hier nicht geschildert zu werden. Sie wird auch weiterhin die Grundlage bleiben müssen, wenn die antike Religionsgeschichte für die Erkenntnis der antiken Kultur fruchtbar bleiben soll.

Es lag im Wesen dieser Methode, daß hier zunächst die Riten und die Frühzeit im Vordergrund standen. Auch die Erforschung des Synkretismus der Kaiserzeit suchte wesentliche primitive Formen. Liest man etwa Cumonts eindrucksvolle Behandlung des Taurobolienopfers, so fühlt man sich viel eher in die Urzeit versetzt, da Jäger die Kraft des erlegten Stiers sich anzueignen suchten, als in die Kreise der römische Aristokraten die bekannten: *Taurobolio in aeternum renatus*. Es war kein Ersatz, wenn seine Nachfolger die Lücke durch stimmungsvolles, aber begrifflich ungeklärtes Nachempfinden ausfüllten, wobei moderne Kategorien, den Verfassern selbst unbewußt, einströmten und das Bild verfälschten.

Neue Methoden entwickelten sich außerhalb der klassischen Philologie in zwei Richtungen. Max Weber wies nachdrücklich auf die Rolle hin, die die formende Kraft einer Religion auf den Charakter eines Volkes oder einer Schicht ausüben kann. Aber er zeigte auch, wie eine Religion sich selber unter bestimmten äußeren Bedingungen, unter einer bestimmten Struktur der Gesellschaft formt. Die von ihm geschaffene Religionssoziologie hat die Altertumswissenschaft noch kaum beeinflußt. Nun ist zuzugeben, daß dieser Einfluß der Religion bei Buchreligionen viel deutlicher in Erscheinung tritt als bei solchen, die sich ohne „Offenbarung" entwickelt haben. Selbst in Rom wird man fragen, ob jene ängstliche Redlichkeit, die das Verhalten der Römer gegenüber den Göttern charakterisiert, aus ihrer Religion herauswächst, oder ob nicht vielmehr umgekehrt diese bäuerliche Genauigkeit die Vorbedingung für das Wachstum ihrer Religion war. In Griechenland hat die Konzeption des Verhältnisses von Gott und Mensch zu dem Hybrisbegriff geführt und damit einen Grundzug der griechischen Humanität gestaltet. Aber auch hier wird man lieber von einer Wechselwirkung reden. Jedenfalls liegen in dieser Fragestellung Probleme, mit denen auch die Re-

ligionsgeschichte der Griechen und Römer sich auseinandersetzen sollte.

Bedeutsamer ist die Frage nach den Einflüssen der Umwelt und nach den Schichten, an die sich eine Religion wendet. Wie der Tycheglaube der hellenenistischen Zeit mit in dem Eindruck wurzelt, den der jähe Wechsel der Schicksale in dieser Epoche auf die Menschen macht, ist oft beachtet, weniger oft, wie der Wandel, der sich in Athen in der zweiten Hälfte des Peloponnesischen Krieges vollzieht, über die Hermokopidenprozesse zur Verurteilung des Sokrates führt. Für den Synkretismus der Kaiserzeit ist ein Verständnis nur zu gewinnen, wenn man sich den Wechsel der Schichten klarmacht, nicht sowohl den volksmäßigen durch Eindringen der Orientalen, als vor allem den sozialen. Die antike Toleranz verführt dazu, jedes Zeugnis als Beleg für die Religion der Allgemeinheit anzusehen. Höchstens schließt man aus den Votivgaben eines Tempels auf den besonderen Charakter eines Kults. Nun liegen die Dinge keineswegs so einfach. Es sei erlaubt, das an einem Beispiel zu zeigen. In Praeneste hat man nach der Zerstörung der Stadt durch Sulla der Fortuna ein prächtiges Heiligtum erbaut. Der Schluß liegt nahe, daß sich das Losorakel der Göttin damals allgemeinen Ansehens erfreute. Aber Cicero bezeugt ausdrücklich, daß die vita communis sie damals ablehnte (Div. II 86), und die uns inschriftlich erhaltenen Orakel haben durch ihren kleinbürgerlichen Charakter Mommsens belustigte Verwunderung erregt. Der Senat hat 241 einem Konsul die Befragung ausdrücklich untersagt. Wir sind also berechtigt, die Verehrer damals überwiegend in der Unterschicht zu suchen. 100 Jahre später, unter Domitian, ist das anders. Daß auch die kleinen Leute Geld genug aufbrachten, um einen großen Tempel zu erbauen, wird niemand wundern. Diesen Wechselbeziehungen zwischen sozialer Schicht und Religion nachzugehen ist eine weitere Aufgabe, die bisher noch kaum angefaßt ist.

Ähnlich steht es auf einem anderen Felde, obwohl hier einer der Bahnbrecher der antiken Religionsgeschichte der Mitbegründer der neuen Methode gewesen ist. H. Usener hat zuerst die Forderung einer Formenlehre des religiösen Denkens erhoben, beeinflußt durch die Strukturlehre seines Studienfreundes W. Dilthey. Das Bleibende an den ›Götternamen‹ sind nicht die Einzelaufstellungen, sondern

die Grundkonzeption, die versucht, das Werden des Götterglaubens als geschichtliche Abfolge zu verstehen. Aufgenommen sind seine Gedanken unter seinen Schülern nur von A. Dieterich. Die Religionsphänomenologie, wie sie von van der Leeuw und Wach vertreten wird, gab zunächst die geschichtlichen Gesichtspunkte preis, entwickelte dafür aber systematisch eine Lehre von den Strukturformen des religiösen Denkens. Hatte sich noch Usener auf Kultisches beschränkt und warnend gesagt, eine Geschichte der antiken Religiosität sei unmöglich, so ging man immer stärker den zentralen Elementen der Religion nach und kam von den äußeren Formen immer mehr zu dem inneren Gehalt. Dinge wie das Gebet und der Begriff des Heiligen werden hier ebenso einbezogen, wie die Gestalt des Stifters und des Priesters. Für die Religionsgeschichte ergibt sich daraus die Forderung, ein gegebenes geschichtliches, also einmaliges Phänomen als Ausformung allgemeiner Denkkategorien unter bestimmten soziologischen Voraussetzungen und in einem bestimmten geschichtlichen Augenblick nicht lediglich zu beschreiben, sondern zu verstehen. Um ein Beispiel zu geben: der Begriff der Heiligkeit in seinen verschiedenen Ausprägungen geht zunächst auf ein Gegenüber, das „Macht" besitzt. Das deutsche Wort Heil bezeichnet ja die Mächtigkeit. Wenn wir nun fragen, wie sich dieser allgemeine Begriff in den beiden Sprachen gestaltet hat, finden wir Unterschiede, die aufschlußreich sind. Griechisch haben wir ἱερός, das wesentlich die überlegene Macht bezeichnet. Was mehr vermag als der Mensch ist ἱερόν, wie der Fisch, der unter Wasser atmen kann. Οὐδὲν ἱερόν sagt man sprichwörtlich im Griechischen in dem Sinne: „das kann mir nicht imponieren". Natürlich teilt sich diese Macht allem mit, was den Göttern gehört; so bezeichnet das Wort den Tempel und das Opfertier, wenn auch hier mehr die bloße Zugehörigkeit als eine besondere Macht oder Gefährlichkeit empfunden wird. In der Grundbedeutung stimmt das Wort zu der griechischen Vorstellung, die die Götter gern als die „Stärkeren", κρείττονες, bezeichnet. Das entsprechende Wort in Rom ist *sacer*. Hier tritt die Vorstellung der Macht völlig zurück; dafür liegt darin die Trennung von der menschlichen Sphäre. Was *sacrum* ist, scheidet aus dem Kreis der Menschen aus; selbst die Teile des Opfertieres dürfen nur unter bestimmten Formen „profaniert", d. h. von den

Menschen verbraucht werden. Welche Umwege nötig sind, um Grund und Boden, der einmal den Göttern übereignet ist, wieder profaner Nutzung zugänglich zu machen, ist aus Ciceros Rede ›de haruspicum responso‹ bekannt. So kann das Wort in den XII Tafeln sogar den bezeichnen, der wegen eines Frevels den Göttern verfallen ist und deshalb aus der Gemeinde ausscheidet: auch er ist „tabuiert". Eine entsprechende Verwendung von ἱερός wäre für den Griechen undenkbar. Noch deutlicher wird der Gegensatz bei den beiden Wörtern, die ursprünglich von heiligen Orten gesagt werden. Im Griechischen ist es ζάθεος, das meint, daß der Ort ganz von göttlicher Gegenwart erfüllt, durchdrungen ist, im Lateinischen *sanctus*, das zu *sancire* gehört und den Ort als eingehegt und abgegrenzt bezeichnet. Übertragen sagt man es von Menschen, die durch soziale Stellung und Sitte unnahbar und unantastbar sind. Erst die verschiedensten kulturellen Einflüsse, zuletzt die durch das Christentum geschaffene neue Terminologie nähern die Sprachen einander an. Nun soll gewiß nicht behauptet werden, daß den Griechen das Gefühl des Schauers oder den Römern die Vorstellung der „Macht" gefehlt hätte. Aber das Überwiegen der einen oder anderen Komponente in dem, was sie „heilig" nennen, trifft doch einen Wesenszug beider Völker. Es ließe sich zeigen, daß der hier zutage tretende Gegensatz auch auf anderen Gebieten bei ihnen hervortritt, wie sich auch der Heiligkeitsbegriff anderer Völker in ähnlicher Weise kontrastieren ließe. Und selbstverständlich wäre ein Gesamtbild beider Religionen viel komplexer, als es nach diesem Beispiel scheinen könnte. In diesem Zusammenhang kommt es nur auf die methodische Seite an.

Vor langen Jahren hat S. Reinach einmal gemahnt, neben den Gemeinsamkeiten müsse die Religionsgeschichte auch anfangen, die Unterschiede zu suchen. Nur allzu lange hat man sich damit begnügt, Begriffe wie Tabu, Mana u. a. m. als einheitliche Größen zu behandeln, die überall dasselbe besagen, während sie doch in Wahrheit nur Gattungsbegriffe sind, bequeme Abkürzungen, die eine Erscheinung einem bestimmten größeren Gebiet zuordnen. Es ist ein Fortschritt gegenüber der primitiven Übersetzung „heilig", wenn man ὅσιος mit „Freiheit von Tabu" wiedergibt, denn es steht nun einmal zu ἱερός in komplementärem Gegensatz. Aber kein

Kenner des Griechischen wird behaupten, daß sich der Sinn des Wortes darin erschöpft. Dieser Tatbestand erfordert eine Differenzierung und Verfeinerung des Apparats von Begriffen, mit dem wir arbeiten. Sie kann nur in philologischer Spezialforschung gewonnen werden, ja, jede Einzeluntersuchung muß sich ihre Begriffe erst neu erarbeiten, wie die Naturwissenschaftler seit langem gewohnt sind, für jede neue Untersuchung sich verfeinerte Meßmethoden zu schaffen. Aber erarbeiten wird sie nur, wer vergleichen kann. Hier, wie bei der literarischen Stilgeschichte, ist ein weiter Überblick über die Vielfalt der empirisch gegebenen Formen unerläßlich. Mit der bloßen Übertragung eines Begriffes in eine andere Kulturwelt ist auf religionsgeschichtlichem Gebiet ebensowenig allein auszukommen, wie wenn man etwa den Stil der neronischen Zeit als Barock bezeichnet. Und doch kann keine Untersuchung das Wissen um die vorhandenen Möglichkeiten entbehren; nur muß die Frage geprüft werden, wieweit ihre Merkmale auf das vorliegende Material zutreffen. Sowenig eine reine Bestandsaufnahme, eine Inventarisierung etwas Wesentliches über die Erscheinungen auszusagen vermag, so notwendig ist es, die Aussagen selbst immer wieder an dem gegebenen Material zu prüfen. Mit van der Leeuw zu reden: „Soll die Phänomenologie ihre Aufgabe vollbringen, so hat sie die immerwährende Korrektur der gewissenhaftesten philologischen, archäologischen Forschung sehr nötig. Sie muß stets bereit sein, sich der Konfrontation mit dem Tatsachenmaterial zu stellen. — Sie wird zur reinen Kunst oder leeren Phantastik, sobald sie sich der Kontrolle durch die philologisch-archäologische Deutung entzieht" (S. 642). Aber indem sie sich dieser Forderung unterwirft — und nur soweit, als sie es tut —, wird sie auch generelle Einsichten gewinnen. Gerade weil sie die Problematik allen Verstehens berühren, mögen hier am Schluß die schönen Worte stehen, mit denen H. Usener vor einem halben Jahrhundert seine ›Götternamen‹ einleitete: „Nur durch hingebendes Versenken in die Geistesspuren entschwundener Zeit, also durch philologische Arbeit, vermögen wir uns zum Nachempfinden zu erziehen: dann können allmählich verwandte Saiten in uns mitschwingen und klingen, und wir entdecken im eigenen Bewußtsein die Fäden, die Altes und Neues verbinden. Reichere Beobachtung gestattet weiterzugehen, und wir erheben uns

vom Einzelnen zum Ganzen . . . Es wäre übel mit menschlicher Wissenschaft bestellt, wenn, wer im Einzelnen forscht, Fesseln trüge, die ihm verwehrten, zum Ganzen zu streben. Je tiefer man gräbt, desto mehr wird man durch allgemeine Erkenntnisse belohnt" (Götternamen S. VII).

R. J. Zwi Werblowsky, On the Role of Comparative Religion in Promoting Mutual Understanding, in: The Hibbert Journal 58, 1959, S. 30—35. Übersetzt von Monika Raeithel-Thaler.

DIE ROLLE DER RELIGIONSWISSENSCHAFT BEI DER FÖRDERUNG GEGENSEITIGEN VERSTÄNDNISSES *

Von R. J. Zwi Werblowsky

Heutzutage wird — in Diskussionen und Konferenzräumen — viel von Weltfrieden, Toleranz und gegenseitigem Verständnis gesprochen, und man erwartet von jedem einzelnen, daß er etwas zur Verwirklichung dieser anerkennenswerten Ziele beiträgt. Von den großen Weltreligionen erwartet man, daß sie einen ganz besonderen Beitrag dazu leisten. Wenn man die vielen Äußerungen zu diesem Thema liest und hört, gewinnt man oft den Eindruck, daß eine Welt, die von Haß, Zwietracht, gegenseitigem Mißtrauen und häßlichen Leidenschaften aller Art zerrissen ist, nur des sanften Lichts der Religion und der Ausstrahlung ihres Geistes milder Weisheit und Toleranz bedürfe, um wieder sicher auf den Pfad der Vernunft und des echten menschlichen Fortschritts zurückzufinden. Irgendwie, so glaubt man, würden sogar die Bösewichter des Stükkes, wie z. B. die Politiker, Finanzleute und Parteibosse, harmlos werden, wenn es den Religionen einmal gelingen würde, gemeinsam mit Erfolg an die Masse der einfachen braven Menschen zu appellieren.

Was das Ausmaß betrifft, in dem die verschiedenen Religionen tatsächlich etwas zur Toleranz und zu gegenseitigem Verständnis beitragen können (letzteres muß natürlich auf gegenseitiger Respektierung beruhen), darüber zu entscheiden, ist Sache der betreffenden

* Eine gekürzte Fassung dieses Aufsatzes wurde vorgetragen anläßlich des Symposiums über ›Religion and Thought in the Orient and Occident —A Century of Cultural Exchange‹, abgehalten in Tokyo vom 2. bis 4. September 1958 unter der Schirmherrschaft der UNESCO und in Verbindung mit dem 9. Internationalen Kongreß für die Geschichte der Religionen.

Theologen. Niemand hat das Recht, einer Religion vorzuschreiben, ob sie andere Religionen als verschiedene, doch ebenso legitime Wege zu derselben „letzten Wirklichkeit" zulassen oder — im Gegenteil einen Heiligen Krieg gegen diese führen soll. Sicherlich ist es besser, wenn der berufsmäßige Religionswissenschaftler den Zuständigkeitsbereich des Theologen nicht antastet, selbst wenn er, von seinem eigenen Standpunkt aus betrachtet, den Wunsch haben mag, die immanenten Möglichkeiten der verschiedenen Religionen in dieser Hinsicht zu untersuchen. Es ist im Grunde unwesentlich, ob die Untersuchung mit den Methoden der Ideengeschichte durchgeführt wird, im Hinblick auf Wertsysteme, gegenseitige Beziehungssysteme oder in irgendeinem anderen historischen, soziologischen oder philosophischen Bezugsrahmen. In jedem Fall wird der Religionswissenschaftler bemerken, daß die Bejahung einer toleranteren Einstellung im Grunde kein religiöses Phänomen ist (im strengen Sinn des Wortes), sondern das Ergebnis eines siegreichen Humanismus — der sich in der Tat so weit durchgesetzt hat, daß sogar ihrem Wesen nach antiliberale Religionen dessen Werte übernommen haben und versuchen, mit ihnen zurechtzukommen. Schließlich ist der Gedanke, daß Liberalismus und gegenseitiges Verständnis, ja sogar die bloße friedliche Koexistenz gut und wünschenswert seien, nicht notwendigerweise und von Natur aus religiös. In der Tat scheint es so, als ob die vordringlichste Aufgabe einiger Religionen nicht in der Verkündung der Lehre von der Toleranz liege, sondern — bescheidener — in dem einfachen, aber entschiedenen Bemühen, wenigstens einige Auswirkungen des Hasses und der Überheblichkeit und der geistigen Arroganz wieder abzubauen, die sie selbst genährt und sogar nichtreligiösen, weltlichen Kulturen vermacht haben.

Es gibt jedoch ein seltsames kulturelles Phänomen, das sich zwischen Religion und Geisteswissenschaft hindurchzulavieren sucht: das hybride Produkt aus beiden, *Religionswissenschaft* bzw. vergleichende Religionsgeschichte [1] genannt. Kraft ihres Inhalts lebt sie, bewegt sie sich und hat sie ihr Sein in der Sphäre des Heiligen,

[1] Vgl. meinen Aufsatz ›Revelation, Natural Theology and Comparative Religion‹ in *The Hibbert Journal* LV (1957), p. 278 ff.

des Transzendenten, des Übernatürlichen, des Spirituellen, des Numinosen etc.; kraft ihrer Form, d. h. ihres Vorgehens, ihrer Methodik und allgemeinen Orientierung ist sie eine Manifestation des humanistischen, wissenschaftlichen Geistes. Leidet sie einerseits unter der Ambiguität ihrer eigenartigen Stellung, so erfreut sie sich andererseits auch ihrer einzigartigen Möglichkeiten.

Unvermeidlich wird die Religionswissenschaft auch dazu herangezogen, dem edlen Zweck des gegenseitigen Verständnisses und sogar der Kooperation zwischen den Religionen zu dienen. [2] Ohne der in zunehmendem Maß geäußerten Tendenz gegenüber unfair sein zu wollen, der vergleichenden Religionswissenschaft ein *Ethos* beizulegen, läßt sich wohl feststellen, daß die Religionswissenschaft nun in den Dienst der Ideale des liberalen Humanismus gestellt wird, in derselben Weise wie die Theologie früher dem Leben der Religion gedient hat. Es erübrigt sich an dieser Stelle, die wohlbekannte Beobachtung zu verteidigen, daß das Entstehen der modernen vergleichenden Religionswissenschaft symptomatisch für eine Verlagerung von der Theologie zur Anthropologie ist, d. h. von der Religion zum Humanismus. Unter den gegebenen Umständen ist es vielleicht hilfreich, das Wesen der Religionswissenschaft etwas eingehender zu betrachten und zu untersuchen, ob sie überhaupt für die Aufgabe geeignet ist, die ihr von so manchen zugeschrieben wird.

Soeben ist das Studium der „modernen" vergleichenden Religionswissenschaft erwähnt worden; das heißt natürlich, daß religionswissenschaftliche Untersuchungen so mancher Art auch vor der sogenannten Moderne durchgeführt wurden. In der Tat ist die Religionswissenschaft innerhalb des umfassenden und vielfältigen

[2] So gründete Rudolf Otto, dessen *Das Heilige* unbestritten eine der klassischen Arbeiten der Vergleichenden Religionswissenschaft ist, einen *Religiösen Menschheitsbund*, dessen Ziel nicht die Vereinigung aller Religionen ist, sondern ihre Zusammenarbeit im Bereich gemeinsamer (moralischer, sozialer usw.) Ideale und Werte. Vgl. ebenso Friedrich Heilers Artikel ›Die Religionsgeschichte als Wegbereiterin für die Zusammenarbeit der Religionen‹, in: *Theologische Literaturzeitung*, 1953, Nr. 12; und in: *The Hibbert Journal* L II (1954), p. 107 ff.

Komplexes der Disziplinen, aus denen sich die Theologie zusammensetzt, keineswegs ein unbedeutender Zweig gewesen. Sie war im Rahmen der Theologie als Apologetik bekannt. Es gibt verschiedene Arten der Apologetik (z. B. Polemik gegen andere Religionen; deren Interpretation als reiner Unsinn oder als Verderbtheit oder —alternativ dazu — als Naturreligion oder *praeparatio evangelica*). Zweifellos ist die Apologetik ein ehrenwertes und innerhalb ihres eigenen Kontexts legitimes Unterfangen. In ihrem modernen Gewand geht die Religionswissenschaft jedoch nicht von einer Religion im besonderen aus (oder zumindest sollte sie es nicht tun), obwohl der Religionswissenschaftler selbstverständlich bei seinen Untersuchungen in der Tat meistens bei einer ganz bestimmten Religion ansetzt. Doch ist die Religion, von der er ausgeht, nicht diejenige, zu der er sich bekennt (wenn er überhaupt eine solche hat), sondern eine Religion, auf die er sich zufällig spezialisiert. Als unabhängige Wissenschaft ist die Religionswissenschaft ihrer Definition nach eine Sache des „Verstehens", und zwar in dem Sinn, wie deutsche Philosophen seit Dilthey das *Verstehen* als die spezifische Methode der *Geisteswissenschaften* definiert haben.[3] Das „Verstehen" ist die Aufgabe des Religionswissenschaftlers, sofern er den Wunsch hat, über das bloße Sammeln von archäologischen, historischen und philologischen Fakten hinauszugehen. Denn, wie der verstorbene Religionsphänomenologe G. van der Leeuw zu sagen pflegte: will man Fakten sammeln, dann sammelt man am besten Briefmarken. Die formalen und methodologischen Implikationen des „Verstehens", insbesondere in ihrer Anwendung auf das Studium der Religionen, sind von van der Leeuw und anderen ausgearbeitet worden;[4] die Forschungsrichtung, die sich daran knüpft,

[3] Vgl. ebenso J. Wach, *Das Verstehen* (3 Bde.), 1926—33.

[4] Die wichtigsten Namen in der Entwicklung der Theorie des *Verstehens* nach Dilthey sind die von Jaspers und Spranger. Es sollte hier jedoch auch F. Sierksmas gedankenreiche Studie *Phänomenologie der Religie en Complexe Psychologie*, 1950, erwähnt werden. Ein kurzes und nützliches Referat über das *Verstehen* findet sich auch in Joachim Wachs nachgelassenem Werk *The Comparative Study of Religions* (hrsg. von J. M. Kitagawa, 1958), Kapitel 1.

trägt den Namen Religionsphänomenologie.[5] Es leuchtet ein, daß ein Forschungszweig, dessen methodologische Voraussetzung das *Verstehen* ist, sich über den Unterschied von „Verstehen" und „gegenseitigem Verständnis" im klaren sein sollte.

Echtes „Verständnis" ist immer mehr als nur eine äußerliche Beziehung zu einem Wissensobjekt. Wenn überhaupt ein Unterschied besteht zwischen der Beschreibung, die ein Physiker vom Verhalten eines fallenden (d. h. gravitierenden) Apfels oder Kometen gibt, und der Erörterung beispielsweise von Erscheinungsformen des Selbstmords oder Reaktionen auf das „Numinose" von einem Angehörigen der „humanen", d. h. anthropologischen Wissenschaften, dann kann er nur in folgendem bestehen: die letztgenannte Erörterung verlangt immer die „Erfahrung" des untersuchten Phänomens, um Struktur und Wesen desselben erfassen zu können. Mit van der Leeuws Worten: sie erfordert die „Einschaltung des Phänomens in das eigene Leben". Das ist leichter gesagt als getan; schließlich scheint eher *eine Menschheit* als *eine Welt* die stillschweigende Voraussetzung bei dem riskanten Vorhaben des „Verstehens" zu sein. Nur weil wir dem römischen Poeten beipflichten und — zumindest im Prinzip — glauben, daß uns *a priori* nichts Menschliches fremd ist (obgleich auch dies ein Resultat bestimmter kultureller Faktoren sein kann), können wir in der Tat versuchen, andere Menschen, deren Kulturen und Religionen zu verstehen. In dieser Hinsicht gleicht die Religionswissenschaft jeder anderen anthropologischen Forschung, und sogar mehr als das.

Wenn dies zutrifft, dann kann es bezüglich des „gegenseitigen" Verständnisses keinen Zweifel geben. Der Phänomenologe ist in diesem Prozeß das Subjekt, das religiöse Phänomen ist das Objekt. Da die Religion sich jedoch mit dem „totalen Menschen" und seinen Grundeinstellungen zu befassen scheint, ist das wahre Objekt des phänomenologischen Erfassens der andere Mensch in seiner Gesamtheit, seine Kultur, sowie die Struktur der Schemata und Symbole, in denen sich die ihm eigene Form des Menschseins ausdrückt; dies sowohl im alltäglichen Leben wie in den Grenzsituationen seiner

[5] G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion, 2. Aufl., Tübingen 1956.

Existenz, wo er dem Unbekannten gegenübersteht, Gott, dem Jenseits oder — dem Nichts. Dieses wissenschaftliche Forschen ist von der reinen Faktensammlung ebensoweit entfernt wie von der bloßen „Empathie", von undisziplinierter Intuition und ähnlichem. Es ist ein Versuch, zuerst die Schuhe des anderen Menschen zu betrachten und dann erst seine Füße, so lange, bis wir irgendwie „sehen", wie er in seinen Schuhen steht und wie diese zu seinen Füßen passen — und vielleicht auch, wo sie drücken. Dies verlangt ein beträchtliches Maß an disziplinierter Imagination, die Fähigkeit, gleichsam in die Schuhe des anderen zu schlüpfen; das wiederum, wie jeder bemerken wird, schließt die Fähigkeit mit ein, zuerst die eigenen Schuhe abzustreifen. Im Gegensatz zum Theologen läßt der Religionswissenschaftler niemals die Tatsache außer acht, daß die Schuhe, *mit* denen wir gehen, nicht die Erde sind, *auf* der wir gehen, und über letztere glaubt er keine Erklärung abgeben zu müssen.

Diese Beschränkung, die unser Forschungsgebiet gleichsam „einklammert", nennt man mit dem Terminus technicus phänomenologische *Epoche*; das bedeutet die unumstößliche Weigerung, das zu diskutieren, was „hinter" oder „über" den untersuchten Phänomenen steht, geschweige denn deren metaphysische „Wahrheit" oder metaphysischen „Wert". Es ist, in Max Schelers Worten, nichts anderes als das spezifisch menschliche Vermögen, zu der Realität „nein" zu sagen, ihr entgegenzutreten — und sie dabei auch zu verstehen. Hier scheinen wir nun beim entscheidendsten Punkt angelangt zu sein. Denn der Mensch kann die Fähigkeit, „nein" zu sagen und einer Sache entgegenzutreten, auch auf sein eigenes Ich anwenden. Innerhalb gewisser Grenzen bedient er sich in der Tat des berühmten Tricks des Barons von Münchhausen: er kann sich selbst, als sein eigenes Objekt, „einklammern", kann *Epoche* praktizieren und kann sich tatsächlich, anstatt durch sein Ich sozusagen gefesselt und geknebelt zu sein, es als ein Phänomen in das eigene Leben einbeziehen. Psychologie ist der wissenschaftliche Terminus — vielleicht sollten wir sagen, die wissenschaftliche Verwertung — dieser Spaltung unseres Ichs, die es uns ermöglicht, gleichzeitig wir selbst und Fremde für uns selbst zu sein. Die geheimnisvollen Möglichkeiten dieser Subjekt-Objekt-Dualität in uns sind unbegrenzt;

in ihrer extremsten Form treten sie vielleicht in der bekannten Erzählung von der Dame zutage, die bemerkte, sie könne an ihrem eigenen Mißgeschick Schadenfreude empfinden. Der Mensch ist imstande mit sich selbst in einen „Dialog" zu treten, und er kann wünschen und versuchen, sich selbst zu verstehen. Vielleicht werden sich einmal alle wirklich anthropologischen Forschungszweige (Soziologie, Psychologie, Geschichte, Religionswissenschaft etc.) als eine Vielzahl verschieden konzipierter Methoden erweisen, zu einem Verständnis unserer selbst zu gelangen. Der Versuch, unser eigenes Ich oder unsere Kultur zu verstehen, ist ebensosehr oder ebensowenig „gegenseitig" wie jener, die anderen zu verstehen. Indem der Religionswissenschaftler das Objekt seiner Forschungen begreift, *in casu* die äußerst vielfältigen menschlichen Strukturen, wird er dazu gebracht, auch sich selbst zu verstehen; nicht nur in dem Sinn, daß nichts Menschliches ihm fremd ist oder sein sollte, sondern in dem spezielleren Sinn, daß er, wenn er die ihm eigene Form des Menschseins als eine von vielen betrachtet, diese ganz sicherlich mit eben jener Mischung aus „Erleben" und Distanz angeht, die im allgemeinen zu einem Verständnis führt.

Nun haben wir natürlich die Katze aus dem Sack gelassen. Die Religionswissenschaft schließt ein gewisses Maß an Relativismus mit ein. Nicht notwendigerweise eine Bindung an den Relativismus als einer Philosophie oder einer neuen Art des „Absoluten", sozusagen. Doch existiert ganz gewiß etwas, das wir „methodologischen Relativismus" nennen könnten, ohne den die Religionswissenschaft nichts anderes ist als eine verkappte Apologetik. Dieser methodologische Relativismus — „eingeklammerter" Relativismus, wenn wir uns des phänomenologischen Jargons bedienen wollen — sollte jedem ernsthaft Forschenden möglich sein, unabhängig von seinen persönlichen Grundüberzeugungen.

Es wäre jedoch ein Fehler, anzunehmen, der methodologische Relativismus könne in einem wasserdichten Behälter einer isolierten Gummizelle aufbewahrt werden, seine Giftzähne könnten durch die magische Kraft der phänomenologischen *Epoche* gezogen werden. Ich glaube, daß kein Religionswissenschaftler aus seiner Forschung hervorgehen kann, ohne sich selbst aufgrund des doppelten Verständnisses, das sein Studium impliziert, gewandelt zu haben.

Diese persönliche Veränderung ist es, und nicht seine wissenschaftliche Betätigung, die für das zentrale Thema dieses Artikels von Bedeutung ist. Denn es ist das Resultat — wenn auch nicht der Wesenskern — eines solchen Studiums religiöser Phänomene, den Forschenden für das *gegenseitige* Verständnis im zwischenmenschlichen Bereich reifer zu machen. Während die Anhänger einiger bestehender Religionen mit sich selbst zu ringen haben, bevor sie für ein echteres Verständnis ihrer Mitmenschen eintreten können, scheint mir die internationale Bruderschaft der Religionsgeschichtler eine mögliche Vorhut der Bewegung für ein wahres, informiertes und wesentliches Verständnis zu sein. Religionswissenschaftler können laut Definition *gegenseitiges* Verstehen nicht predigen, weil sie, als Phänomenologen, weder Griechen noch Juden sind, weder Buddhisten noch Moslems, weder Schamanen noch Kopfjäger. Wenn sie von gegenseitigem Verständnis sprechen, dann tun sie es als Protagonisten einer bestimmten Ideologie (d. h. der Toleranz, Nächstenliebe, des Liberalismus etc.), aber nicht als Religionswissenschaftler. Natürlich ist das „Verständnis" als solches eine rein akademische Tugend und damit in gewisser Weise steril. Und das sollte es auch sein; es wäre für die Wissenschaft äußerst verhängnisvoll, würde es anders sein. Wenn der Baum an seinen Früchten erkannt werden soll, dann sind Monographien, die den gegenwärtigen Stand der Forschung weiter voranbringen, die einzigen legitimen Früchte des Baumes der Religionswissenschaft. Von Rechts wegen sollten wir den religiösen Aspekt der Kopfjagd oder des Kannibalismus nicht weniger verstehen als den achtfachen Pfad des buddhistischen Glaubens oder das Nicänum. Ich bin mir nicht sicher, ob ich weiß, was „schwerer" zu verstehen ist; doch ist jede Schwierigkeit, die dabei auftritt, nur eine Herausforderung unserer Fähigkeit, Religionen zu studieren. Ich glaube, daß die meisten von uns der Ansicht sind, daß selbst das wohlwollendste phänomenologische Bemühen um ein Verständnis auf der Basis von *nullum cannibalismum a me alienum puto*, keineswegs praktische Toleranz, geschweige denn Unterstützung mit sich bringt. Soweit ich es beurteilen kann, gibt es für eine „angewandte Religionswissenschaft" weder einen Anlaß noch eine Rechtfertigung.

Dennoch sind die Religionswissenschaftler, als Repräsentanten

jener menschlichen Gattung, die das „Verstehen" zu ihrem Beruf gemacht hat, ganz gewiß in der Lage, einen immensen, wenn auch indirekten Beitrag zur Weckung jenes Geistes des wohlwollenden und toleranten Verständnisses zu leisten, von dem Gedeih und Verderb der Menschheit in so großem Maße abzuhängen scheinen. Denn das Verständnis, so wie es bei der Erforschung der Religionen geübt wird, wirkt sich umgekehrt auf das Leben der Religion selbst aus. Wir Menschen haben alle unsere Grundüberzeugungen, Ideale, Wertvorstellungen, Vorurteile oder wie wir es auch immer nennen mögen. Doch das Studium der Religionen bringt uns dazu, sie anders anzusehen. Es fördert die Identifikation in der Objektivität, und Objektivität in der Identifikation. Und es lehrt uns noch etwas anderes, Wichtiges, das jene oft vergessen zu haben scheinen, die die Welt mit Hilfe der Religion verändern wollen: trotz ihrer großen, weitreichenden Bedeutung ist die Religion nur einer von vielen Faktoren, von denen das Leben der Gesellschaft und das Überleben der Menschheit abhängt.

C. J. Bleeker, The Future Task of the History of Religions, in: Numen 7, 1960, S. 221—234. Übersetzt von Ursel Richter.

DIE ZUKUNFTSAUFGABEN DER RELIGIONSGESCHICHTE *

Von C. J. Bleeker

Jeder Abschnitt der Zeitgeschichte hat seine Eigenheiten. Die Jahre nach dem Zweiten Weltkrieg waren durch eine ununterbrochene Kette von Konferenzen jeglicher Art charakterisiert. Die Menschheit setzt heute offenbar großes Vertrauen in die Effektivität von Tagungen, auf denen man Ideen austauscht, Interessen verteidigt oder Debatten organisiert. Ständig treffen die führenden Staatsmänner zusammen, um aktuelle politische Probleme zu beraten. Ein ganzer Stab von Politikern ist unaufhörlich unterwegs und bemüht, die Angelegenheiten ihrer Länder zu vertreten. Auch Gelehrte sind heute weit beweglicher als frühere Generationen. Sie verbreiten den Glanz ihres Wissens durch Vorträge an ausländischen Universitäten und treffen sich gewohnheitsgemäß auf Kongressen, die regelmäßig für jeden Wissenszweig abgehalten werden.

Zweifellos sind Kongresse ein typisches Merkmal unserer Zeit. Man ist überrascht, wenn man die offizielle Liste der UNESCO einsieht und feststellt, wie viele Kongresse in jedem Sommer veranstaltet werden. Dennoch gibt es Wissenschaftler, die tunlichst alle Kongresse meiden. Sie schimpfen über den Aufwand an Geld, Zeit und Energie, den man auf jedem Kongreß vergeudet, und über die spärlichen wissenschaftlichen Ergebnisse, die die meist kaleidoskopartig zusammengestellten Programme erbringen. Ihre Kritik mag zwar ein Körnchen Wahrheit enthalten, aber im Grunde ist sie nicht gerecht und zu negativ, denn Kongresse bringen durchaus auch Nutzen. So wird jedesmal eine Reihe von hochinteressanten Vor-

* Vortrag, gehalten am 17. September 1960 vor der Generalversammlung der IAHR (International Association for the History of Religions) in Marburg.

trägen geboten, und die Teilnehmer eines Kongresses werden die willkommene Gelegenheit nicht versäumen, sich persönlich kennenzulernen, ihre Ansichten in einem Gespräch auszutauschen und Freundschaften zu schließen. Trotzdem verläßt man einen Kongreß nie ohne eine gewisse Enttäuschung, weil er nicht alle Erwartungen erfüllt hat. Wo liegt die Ursache dieser Unzufriedenheit? Der Grund dafür, so meine ich, liegt darin, daß man nicht die Möglichkeit hat, bis zu den eigentlichen Problemen seiner Fachrichtung vorzudringen und sie gründlich zu behandeln. Das Programm besteht im allgemeinen aus einzelnen Monologen, auf die eine Diskussion folgt, in der eine Reihe unzusammenhängender Bemerkungen gemacht wird. Für einen wissenschaftlichen Dialog sind weder Zeit noch Möglichkeiten vorhanden. Besonders enttäuschend wirkt die Tatsache, daß man in den seltensten Fällen zu einer grundlegenden und fruchtbaren Diskussion über die Methoden seiner wissenschaftlichen Arbeit kommt.

Auf diesem Kongreß kommen Forscher der Religionsgeschichte aus vielen Ländern verschiedener Kontinente zusammen. Mehrere von ihnen haben sicherlich über Ziel und Methode ihrer Wissenschaft nachgedacht. Deshalb sollten wir ihre Anwesenheit nützen und eine öffentliche Diskussion über dieses Thema führen, bei der wir ihre Teilnahme erwarten. Eine solche Diskussion wäre ein neuer Programmpunkt, und deshalb sollten wir uns darüber im klaren sein, daß sie ein Experiment ist, von dem niemand im voraus sagen kann, ob es erfolgreich sein wird oder nicht. Aber wir brauchen nicht mehr beim absoluten Nullpunkt anzufangen, denn es sind schon einleitende Anstrengungen unternommen worden, um eine derartige Diskussion in Gang zu bringen. Auf Anregung Prof. Pettazzonis habe ich im Mai 1953 vor einer Expertengruppe in Paris über das „Verhältnis der Religionsgeschichte zu verwandten mit Religion befaßten Wissenschaften, insbesondere Theologie, Religionssoziologie, Religionspsychologie und Religionsphänomenologie“ gesprochen. Die Teilnehmer dieser Tagung werden sich noch lebhaft an die Diskussionen erinnern, die sich unmittelbar aus meinem Vortrag ergeben hatten. Der Vortragstext wie auch eine Zusammenfassung der Diskussionen sind in Numen I, H. 2, 1954 veröffentlicht worden. In letzter Zeit haben sich in ›Numen‹ vier Autoren

mit den Methoden der Religionsgeschichte, jeweils aus ihrer spezifischen Sicht, befaßt. R. Pettazzoni schrieb einen kritischen und anregenden Artikel über ›Il metodo comparativo‹ in Numen VI, H. 1, 1959. Meine Erwiderung auf seine Thesen ist in Form einer Abhandlung über das Thema ›The Phenomenological Method‹ in Numen VI, H. 2, 1959, zu finden. Inzwischen hatte Prof. Goodenough auf der Gründungstagung der "American Society for the Study of Religion" einen Vortrag über ›Religionswissenschaft‹ gehalten, der volle Zustimmung fand. (Er wurde in Numen VI, H. 2, 1959, abgedruckt.) Schließlich hat sich S. A. Pallis in Numen VI, H. 3, 1959, mit dem Thema ›Idées fondamentales de l'étude des religions‹ befaßt. An dieser Stelle möchte ich nicht weiter auf diese Artikel eingehen. Sie sollten nur erwähnt werden, um auf das Interesse an Methodenproblemen in der Religionsgeschichte hinzuweisen. Die Mitglieder der IAHR sind sich dieser Probleme sehr wohl bewußt, und meiner Ansicht nach ist das Klima für eine Diskussion, wie ich sie vorgeschlagen habe, äußerst günstig.

Gerade zu diesem Zeitpunkt sind gewichtige Gründe vorhanden, die einen Ideenaustausch über das betreffende Thema motivieren und geradezu herausfordern. So bemüht sich die IAHR jetzt z. B. darum, ihren Arbeitsbereich auf den Osten auszudehnen, denn bis zu diesem Kongreß war die IAHR praktisch eine europäisch-amerikanische Organisation. Allerdings war die "Japanese Association for the Science of Religion" seit Gründung der IAHR im Jahre 1950 ein Mitglied, und die "Israel Association for the Study of Religions" ist unserer Organisation seit 1957 angegliedert. Aber zwei orientalische Mitgliedsgruppen machen aus der IAHR noch keine Weltorganisation. Diese Situation hat sich jedoch grundlegend geändert seit dem neunten Kongreß, der vom 27. August bis 9. September 1958 in Tokyo stattfand. Schon allein die Tatsache, daß ein offizieller Kongreß der IAHR in einem östlichen Land abgehalten wurde, markierte einen Wendepunkt in ihrer Geschichte. Programm und Organisation dieses Kongresses waren auf die östliche Lehrrichtung der Religionsgeschichte abgestimmt. So fand er ein lebhaftes Echo und rege Beteiligung mehrerer östlicher Länder. Diese Reaktion kam deutlich auf einer Sitzung von Kongreßmitgliedern aus über 15 asiatischen und afrikanischen Ländern zum

Ausdruck, auf der unter Vorsitz des Generalsekretärs der IAHR die Möglichkeiten besprochen wurden, im gesamten Osten nationale Gruppen der IAHR zu gründen. Man kam überein, daß ernsthafte Versuche in dieser Richtung unternommen werden sollten, und beauftragte ein *ad hoc* gebildetes Komitee mit dieser Aufgabe. Als Reaktion auf diese Initiative sind in Indien und Süd-Korea Gesellschaften zum Studium der Religionsgeschichte entstanden, die sich um die Mitgliedschaft bei der IAHR beworben haben, und man hofft auf weitere östliche Gruppen. Ich glaube, man darf die Folgen dieser Ereignisse keinesfalls übersehen. Zunächst einmal wird die Bezeichnung „international", die die IAHR mit vielen anderen Organisationen teilt, mehr Substanz erhalten, und wir können uns in Zukunft mit Stolz als weltweite Organisation ansehen. Der Einfluß auf Ziel und Methode unserer Studien wird jedoch von weit größerer Bedeutung sein. Jeder, der den Orient auch nur oberflächlich kennenlernt, wird feststellen, daß die Forschungsthemen der Religionsgeschichte in Ost und West unterschiedlich angegangen werden. Die Frage ist, wie wir diesen Unterschied definieren und ob der Westen wie der Osten durch einen Vergleich ihrer Methoden voneinander lernen können.

Um Antworten auf diese Fragen zu finden, wollen wir einen Blick auf den Kongreß von Tokyo werfen. Dadurch werden besonders jene, die nicht den Vorzug hatten, an diesem Kongreß teilzunehmen, die orientalischen Methoden unseres Fachbereichs am besten kennenlernen. Das Programm setzte sich aus drei Teilen zusammen. Der erste Teil bestand aus einem kurzen Kongreß für Religionsgeschichte, auf dem fast 100 Wissenschaftler die Ergebnisse ihrer letzten Forschungen vortrugen. Der zweite Teil stand unter der Schirmherrschaft der UNESCO und war den Beziehungen zwischen Ost und West gewidmet. Der Charakter dieses Symposiums ist am besten an seinen drei Themen abzulesen: 1. die typischen Merkmale östlicher und westlicher Kultur, 2. die gegenseitige Beeinflussung von Ost und West, 3. das gemeinsame Anliegen: die Probleme einer sich abzeichnenden Weltkultur. Als drittes unternahmen die Kongreßteilnehmer hochinteressante Ausflüge nach Nikko, Kamakura, Ise, Nara und Kyoto, wo sie eine überwältigende Anzahl von Shinto-Heiligtümern und buddhistischen Tem-

peln besuchten. Diese Exkursionen und das Symposium waren in meinen Augen typisch für den Kongreß von Tokyo. Zwar bietet nur ein Land wie Japan Möglichkeiten für solche Exkursionen, aber sie waren auch nicht zufällig so weiträumig und großzügig angesetzt worden. Sie vermittelten objektiven Anschauungsunterricht und persönlichen Kontakt mit den Religionen Japans, was dem Ziel der orientalischen Religionswissenschaft zu entsprechen scheint. Hinsichtlich des Symposiums sollte man beachten, daß seine Themen wie auch sein Ablauf von der Tatsache beeinflußt waren, daß es zum "Major Project East-West" der UNESCO gehörte. Dennoch fügte sich dieses Symposium ausgezeichnet in den orientalischen Rahmen, und ich nehme an, daß man sich auf dem nächsten Kongreß der IAHR im Osten diese Erfahrungen über die Behandlung religionsgeschichtlicher Themen zunutze machen wird. Soviel ist sicher: Wenn Vertreter aus Ost und West zusammentreffen, kommen sie nicht umhin, über die Probleme gegenseitiger Verständigung zu sprechen. Das ist eine grundlegende Aufgabe, und wenn Forscher der Religionsgeschichte vor diesen Problemen die Augen schließen würden, bewiesen sie damit nur ihren Mangel an Realitätssinn.

Ich möchte nicht verschweigen, daß auch kritische Stimmen zum Symposium laut geworden sind. Verschiedentlich wurde nämlich die Meinung vertreten, man müsse notwendigerweise die Grenzen der reinen wissenschaftlichen Forschung überschreiten, wenn man die heutigen Beziehungen zwischen den Weltreligionen untersuchen wolle. Diese für das Studium der Religionsgeschichte typische Methode, so sagten die Kritiker, solle doch die Regel sein. Solche kritischen Bemerkungen sind nur zum Teil und insoweit gerechtfertigt, als einige Diskussionsteilnehmer Meinungen geäußert haben mögen, die mit der Tendenz des Symposiums nicht in vollem Einklang standen. Man sollte nicht vergessen, daß die Veranstalter dieses Symposiums beabsichtigt hatten, die Probleme in den Beziehungen zwischen Ost und West in einen historischen Rahmen zu stellen. Diese Absicht geht aus dem Generalthema klar hervor: Religion und Geistesleben in Ost und West; ein Jahrhundert kultureller Austausch. Allerdings kann man die Diskussion über dieses Thema nicht völlig vorurteilsfrei führen — was normalerweise für das Studium der Religionsgeschichte charakteristisch ist —, denn sie berührt un-

mittelbar die brennenden Probleme der Gegenwart. Deshalb ist man gezwungen, seine eigenen Überzeugungen auszusprechen und einen klaren Standpunkt zu beziehen. In diesem Zusammenhang möchte ich erklären, daß meiner Meinung nach orientalische Gelehrte der Religionsgeschichte für streng wissenschaftliche Forschung genauso befähigt sind wie westliche. Aber gerade weil sie hauptsächlich die lebenden Religionen studieren, arbeiten sie unter einem anderen Blickwinkel und mit anderen Methoden.

In bezug auf die Methode hat Henry van Straelen in seinem kürzlich erschienenen Buch ›Où va le Japon?‹ die Arbeitsweise in Ost und West klar unterschieden. Er sagt, daß der westliche Wissenschaftler mittels der aristotelischen Logik zu seinen Schlüssen kommt, während der östliche Wissenschaftler rein intuitiv vorgeht und sein Wissen ohne verstandesmäßige Operationen ordnet. Das etwas andersgerichtete Ziel des Orients wird daran deutlich, daß man hier die Bezeichnung „Religionswissenschaft" (Science of Religion) der im Westen üblichen „Religionsgeschichte" vorzieht. Diese Ansicht vertritt auch Prof. Ishizu im Vorwort seines Buches ›Religous Studies in Japan‹, das den Kongreßteilnehmern in Tokyo überreicht wurde. In diesem Vorwort stellt er die verschiedenen Phasen religionswissenschaftlicher Untersuchungen in Japan dar. Um die Tendenz in der Entwicklung dieser Untersuchungen aufzuzeigen, zitiert er folgende Äußerung von Masaharu Anesaki (aus dessen Vorwort zu einem seiner Bücher): „Mit der wissenschaftlichen Erforschung von Religionen ist eine neue Wissenschaft entstanden, die Religionswissenschaft (Science of Religion). Diese Wissenschaft ist der vergleichenden Religionsgeschichte methodisch einen Schritt voraus. In diesem Buch möchte ich weder die Geschichte ausgewählter Religionen behandeln, noch die historischen Beziehungen zwischen diesen Religionen durch vergleichende Studien untersuchen, sondern ich möchte an Hand verschiedener religiöser Phänomene zeigen, daß Religion ein Ausdruck für das natürliche Sehnen und Wünschen des Menschen ist, das sich in sozialen und kulturellen Phänomenen äußert." Der Inhalt dieser Aussage ist unmißverständlich, und es ist eindeutig klar, daß sie in eine andere Richtung weist als die für den Westen typische Konzeption des historischen Studiums von Religionen. Obwohl man mit Verallgemeinerungen vorsichtig sein soll,

möchte ich annehmen, daß Anesaki hier die allgemeine Haltung der Wissenschaftler im Osten vertritt. In diesem Fall hätten wir einen guten Ausgangspunkt für eine Diskussion über die Methoden unserer Wissenschaft gefunden. Ist es zu gewagt, das Problem, um das es uns geht, wie folgt zu formulieren? Auf der einen Seite neigt der östliche Forcher zu der Annahme, daß man zum Wesen der Religion am ehesten über den Weg der Intuition vordringt und daß am Ende jeder Untersuchung religiöser Phänomene eine tiefere Einsicht in den tatsächlichen Stellenwert der Religion stehen muß. Auf der anderen Seite ist der westliche Forscher der Religionswissenschaft davon überzeugt, daß sich seine Aufgabe allein auf die gründliche Untersuchung größerer oder kleinerer Bereiche einer bestimmten Religion beschränkt, um ihre religiöse Bedeutung annähernd zu verstehen, und daß er sich vor Werturteilen jeglicher Art zurückzuhalten hat.

In Wirklichkeit ist die Situation vielschichtiger, als es meine vereinfachende Beschreibung zeigt. Solche Verallgemeinerungen sind jedoch gerechtfertigt, denn man kann in die Diskussion nicht eintreten, ohne einen bestimmten Standpunkt etwas einseitig zu betonen. Um aufrichtig und objektiv zu sein, muß ich allerdings hinzufügen, daß im Westen analoge Tendenzen zu finden sind. Aus diesem Grund wird die Frage erhoben, ob die Religionsgeschichte nicht verpflichtet sei, zur Wiederbelebung des heutigen kulturellen und religiösen Lebens beizutragen, und welcher Art dieser Beitrag sein könne und solle. Wahrscheinlich liegt diese Frage vollkommen außerhalb des Interessenbereichs vieler Forscher der Religionsgeschichte. Sie haben sich ihr Studienfach entsprechend ihren Neigungen gewählt, und sie forschen nach den strengen Regeln ihrer Wissenschaft, ohne zu fragen, ob das Ergebnis für das kulturelle oder religiöse Leben Bedeutung hat. Ihr Motiv ist die Liebe zur Wahrheit. Das Ideal einer Wissensbereicherung um ihrer selbst willen ist in ihren Augen eines der höchsten Güter der Menschheit. Dennoch kann man der Frage nicht ausweichen, ob sich die Wissenschaft nicht mehr als bisher ihrer kulturellen Aufgabe bewußt sein sollte. Jeder Forscher der Religionsgeschichte wird registrieren müssen, daß sich heute ein harter Kampf um die Erhaltung moralischer und religiöser Werte abspielt. Er hat zwar als Gelehrter nicht

die Aufgabe, in dieser Auseinandersetzung einen Standort zu beziehen. Aber die Frage ist, ob es nicht zu seinen Pflichten als Wissenschaftler und Bürger gehört, sein Wissen und seine Erkenntnisse mitzuteilen, weil er sich laufend dem Studium eines der höchsten Güter, nämlich der Religion, widmet. Auf solche Erwartungen wird man beim allgemeinen Publikum stoßen. Bisweilen wird sogar die Berechtigung der Religionsgeschichte in Frage gestellt, wenn sie der Gesellschaft nicht eine solche Hilfestellung zu geben vermag. Überlegungen dieser Art drängen uns dazu, die Grundlagen unseres Faches von neuem zu überprüfen. Die Frage heißt: Mit welchem Ziel studieren wir die Geschichte von Religionen, und worin bestehen die Zukunftsaufgaben dieses Faches?

Die Antwort auf diese Frage ist leichter zu finden, wenn wir uns erinnern, daß die Religionsgeschichte ein Teil der Religionswissenschaft (im westlichen Sinn und Gebrauch des Terminus) ist und daß diese Disziplin von völlig anderen wissenschaftlichen Voraussetzungen ausgeht als die Theologie. Auch in der Theologie wird Religion zum Gegenstand wissenschaftlicher Forschung. Aber die Theologie gründet auf Überzeugungen, d. h. auf Aussagen über religiöse Wahrheit, die aus der Offenbarung abgeleitet und von den Gläubigen als Glaubenswerte angenommen worden sind. Die Theologie fühlt sich überdies verpflichtet, mit ihrer Arbeit der christlichen Kirche zu dienen. Die Religionswissenschaft, die historisch gesehen durch Emanzipierung von der Theologie entstand, hat dagegen nicht die Auflage, einer religiösen Gemeinde zu dienen, und kann sich deshalb voll und ganz der absolut freien Forschung widmen. Sie sieht religiöse Phänomene als Teil der umfassenderen Kultur an, als Teil einer immanenten Welt, die mit dem menschlichen Verstand erfaßt werden kann. Aber Wert und Bedeutung religiöser Erscheinungsformen können nur verstanden werden, wenn wir davon ausgehen, daß Religion letztlich Ausdruck transzendenter Wahrheit ist.

Das bedeutet, daß die Methode der Religionsgeschichte „religionswissenschaftlich" ist. Mit dieser Methode studiert die Religionsgeschichte das historische Leben der Religionen der Welt, und zwar der vergangenen wie der heute noch lebenden Religionen. Der nächste Schritt zur Klärung des Verfahrens der Religionsgeschichte wird sein, daß wir uns noch einmal vergegenwärtigen, daß diese

Disziplin Teil der Religionswissenschaft ist und sich unbewußt der anderen Disziplinen dieser Wissenschaft bedient. Genauer gesagt umfaßt die Religionswissenschaft: Religionsgeschichte, Religionssoziologie, Religionspsychologie, Religionsphänomenologie und Religionsphilosophie. Im allgemeinen werden zwischen Religionsgeschichte und Religionsphilosophie kaum Beziehungen bestehen, weil diese beiden Wissenschaften mit unterschiedlichen Voraussetzungen und Methoden arbeiten. Fruchtbarer ist die Zusammenarbeit mit den anderen Zweigen der Religionswissenschaft. Ich möchte kurz andeuten, welchen Nutzen wir daraus ziehen können. Die Religionssoziologie schärft durch ihre Untersuchungen der Typen religiöser Gemeinden unser Auge für die soziologische Substruktur der Religion und für die sozialen Faktoren, die bei allen Religionsformen eine Rolle spielen. Die Religionspsychologie gewährt uns Einblicke in die psychologischen Motive, die religiöse Menschen, Individuen wie auch Gruppen, veranlassen, sich in einer bestimmten Weise zu verhalten, wenn sie aus dem Impuls ihres Glaubens handeln. Die Religionsphänomenologie bietet einerseits eine hilfreiche Arbeitsmethode, die uns in das Wesen der Phänomene vordringen läßt, und andererseits bildet sie den chaotischen Bereich der Religionsgeschichte in eine Art harmonisches Panorama um, in eine typologische Übersicht, die die brennenden Probleme scharf herausstellt.

Wenn wir versuchen, uns über die Grundlagen der Religionsgeschichte klarzuwerden, sollten wir besonders auf die Beziehungen zwischen diesem Fach und der Religionsphänomenologie achten. Dieses Problem könnte ein Streitpunkt werden. Zumindest Prof. Pettazzoni und ich sind in dieser Sache verschiedener Meinung. So beschuldigt Pettazzoni die Religionsphänomenologie in seinem Artikel über ›Il metodo comparativo‹, sie vernachlässige die historische Entwicklung der Religionen. Meiner Meinung nach werden solche kritischen Anmerkungen, obwohl sie zum Teil gerechtfertigt sind, durch Mißverständnisse über die wahre Natur der Religionsphänomenologie verursacht. Ein großer Teil unnötiger Verwirrung und Polemik könnte vermieden werden, wenn allgemein erkannt würde, daß der Begriff Religionsphänomenologie eine doppelte Bedeutung hat. Man versteht darunter nämlich beides, eine wissen-

schaftliche Methode und eine selbständige Wissenschaft, in der Monographien und mehr oder weniger umfangreiche Handbücher geschrieben werden. Bekannte Beispiele phänomenologischer Handbücher sind: M. Eliade, Traité d'histoire des religions; E. O. James, Comparative Religion; G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion; G. Widengren, Religionens Värld. Um zu zeigen, was die Religionsphänomenologie erreichen kann, möchte ich einen kurzen Abriß meines eigenen phänomenologischen Verständnisses geben.

Nach meiner Auffassung hat diese Wissenschaft ein dreifaches Ziel: sie entwickelt die „theoria" der Phänomene, sie sucht nach dem „logos" der Phänomene, und sie fragt nach der „entelecheia" der Phänomene. „Theoria" bedeutet das vorurteilsfreie, unvoreingenommene Studium religiöser Phänomene, das zu einem Einblick in ihr Wesen führt. Die „theoria" ist alternativ auf drei Hauptbereiche bezogen, nämlich 1. die Vorstellung des Heiligen oder Gottes, 2. die Idee des Menschen und des Weges, der zu seinem Heil führt, 3. die Beziehung zwischen Gott und Mensch, die sich entweder im Kult oder in religiösem Verhalten ausdrückt. Der „logos" erscheint in den Strukturen der historischen Religionen und der Religion als Idee. In der Struktur historischer Religionen lassen sich leicht vier Elemente nachweisen: 1. die gleichbleibenden Formen, in denen sich religiöses Bewußtsein äußert und dabei bekannte Parallelen und Analogien schafft, 2. die nicht zurückführbaren Faktoren, die den einmaligen und ursprünglichen Charakter jeder Religion ausmachen, 3. die Kristallisationspunkte, d. h. die verschiedenen Typen religiöser Haltung, die Menschen annehmen, wenn sie göttlicher Macht gegenübertreten, 4. das Typische bzw. eine bestimmte Qualität, die für die betreffende Religion charakteristisch ist. Schließlich noch ein Wort zu den Problemen der „entelecheia" der Phänomene. Sie betreffen die schwierige Frage, ob sich in der religiösen Geschichte der Menschheit eine bestimmte Entwicklung verfolgen läßt, und welcher Art sie ist.

Soweit die Religionsphänomenologie als selbständige Wissenschaft. Jetzt wollen wir einen Blick auf die phänomenologische Methode werfen. Sie besteht einfach in der Haltung unvoreingenommener Beobachtung, die alle echten Wissenschaftler intuitiv wählen. Manche Phänomenologen glauben, die eigentliche Bedeutung

dieser Methode würde besser verstanden, wenn man sie mit zwei aus der Husserlschen Philosophie entlehnten Begriffen beschriebe, nämlich Epochè und eidetisches Erfassen (Wesensschau). Epochè bedeutet Ausklammerung des Urteilens. Wenn man die Epochè anwendet, versetzt man sich in die Lage eines Zuhörers, der nicht nach vorgefaßten Begriffen urteilt. Diese Haltung ist die Voraussetzung für das eidetische Erfassen, also für den Einblick in die Wesenszüge religiöser Phänomene.

Nach dieser knappen Ausführung über die Natur der Religionsphänomenologie wollen wir uns die Bedeutung dieser Wissenschaft für die Religionsgeschichte vergegenwärtigen. Sie ist zweifacher Art: 1. Die Religionsphänomenologie bietet mehrere allgemeine Vorstellungen von Religion, die dem Studium der Religionsgeschichte als heuristische Leitlinien dienen können. Wir wollen ein Beispiel nehmen: niemand kann die Frage des mythischen Rituals in der mesopotamischen Kultur des Altertums bearbeiten, wenn er nicht genau die Begriffe Mythus und Ritus kennt. 2. Die einzig fruchtbare Methode der Religionsgeschichte ist die phänomenologische. Wenn man nicht die Epochè anwendet und die Wesensschau anstrebt, wird man eine Menge interessanter Fakten sammeln, die aber nur ein Kuriositätenkabinett bilden.

Im Hinblick auf das Thema dieses Vortrags erhält die Religionsphänomenologie noch weitreichendere Bedeutung. Im Osten suchen die Gelehrten in erster Linie nach dem Wesen der Religion. Die Religionsphänomenologie schlägt die gleiche Richtung ein, obwohl sie sich langsam und behutsam vortastet. Die Frage nach dem Wesen der Religion ist für diese Wissenschaft erst der letzte Schritt. Zuvor hat sie die Logik der Religion im allgemeinen und der historischen Religionen im besonderen dargelegt. Dabei muß ich es Ihrer Vorstellungskraft überlassen herauszufinden, wie dieses Ziel mit Hilfe der „theoria“ und durch Erforschen des „logos“ der Phänomene erreicht werden kann. Die phänomenologische Methode verdient weiterhin größere Aufmerksamkeit. Genaugenommen ist sie eine ungewöhnliche Kombination von Uninteressiertheit, von Abstandhalten, um die Tatsachen unvoreingenommen zu beobachten, und von lebhaftem, persönlichem Interesse an der Bedeutung religiöser Phänomene, von Engagement. Man könnte sagen: eine ideale Kom-

bination des westlichen und des östlichen Zugangs zum Studium der Religionsgeschichte.

Das ist in den Hauptzügen meine Antwort auf die Frage: Wie und zu welchem Zweck studieren wir Religionsgeschichte? Nun ist es aufschlußreich, daß andere Wissenschaftler ein etwas andersgerichtetes Ziel vor Augen haben. Einer von ihnen scheint Prof. Goodenough zu sein, wenn ich die Stoßrichtung seines erwähnten Artikels in Numen richtig verstehe. Offensichtlich sucht er nach Wegen, das Studium der Religionswissenschaft neu zu beleben. Zu diesem Zweck gibt er den Religionshistorikern den Rat, die neue Religionswissenschaft (Science of Religion) in ihren Studienbereich einzuschließen. Dieser letzte Begriff erhält erst eine Bedeutung, wenn man zunächst festgestellt hat, daß das Wesen der Religion in dem Problem besteht, wie der Mensch in seiner Hilflosigkeit gegenüber dem großen Unbekannten, dem *tremendum,* bestehen kann. Die traditionellen Religionen haben zwei grundlegende Antworten gegeben. Die meistverbreitete Reaktion besteht darin, daß der Mensch sich vor dem *tremendum* durch mythische Erzählungen und Riten abschirmt. Der Mensch hat sich gleichsam mit Vorhängen umgeben. Die zweite grundlegende Formulierung besagt, daß ein Einzelner die Vorhänge zerreißt oder lüftet, um allein in die Einsamkeit zu gehen und dem Göttlichen selbst gegenüberzutreten. Das ist der Weg, den die Propheten und Männer wie Buddha gewählt haben. Nach Meinung Prof. Goodenoughs hat die neue Religionswissenschaft eine neue Einstellung gegenüber dem *tremendum* gefunden, indem sie es mit ruhigen Augen ansieht, erstaunt, aber furchtlos. Bei dem Versuch, Goodenoughs Artikel im Kern wiederzugeben, bin ich mir der Tatsache vollkommen bewußt, daß wertvolle Details notwendigerweise verlorengegangen sind. Deshalb muß ich hinzufügen, daß Prof. Goodenough die Bedeutung sorgfältiger historischer und philologischer Studien unterstreicht; er selbst hat dafür hervorragende Beweise gegeben. Was mich jedoch an seinem Artikel am meisten interessiert, ist das Ziel, das Goodenough der Religionswissenschaft setzt. Ich bin mir im Zweifel, ob wir so weit gehen sollten. Ich glaube, die meisten von uns lösen das Problem der Beziehung zum *tremendum* auf einer anderen Ebene nämlich auf der unseres persönlichen Glaubens. Wir sind Menschen

verschiedener Nationen und Rassen, wir gehören verschiedenen Konfessionen oder gar keiner Religionsgemeinschaft an. Was uns verbindet, ist das Studium der Religionsgeschichte in dem von mir dargelegten Sinn.

Ein zweites Beispiel für ein Verständnis von Religionsgeschichte, das bis zu einem gewissen Grad eine persönliche Haltung gegenüber dem Studienobjekt befürwortet, finden wir in einem Artikel von Prof. W. C. Smith über ›Comparative Religion: Whiter und why?‹ (in M. Eliade and J. Kitagawa, The History of Religions). Kurz zusammengefaßt verläuft Smiths Argumentation in seiner eigenen Terminologie wie folgt: Die im Westen traditionelle Form des Studiums fremder Religionen bestand in der unpersönlichen Beschreibung eines „es". Die erste große Neuerung aus letzterer Zeit ist eine Personalisierung der beobachteten Glaubensformen gewesen, so daß man einen Gedankenaustausch über ein „sie" findet. Heute ist der Beobachter persönlich engagiert, und die Situation ist die eines „wir", das über ein „sie" spricht. Der nächste Schritt ist ein Dialog, in dem „wir" „euch" ansprechen. Mit geduldigem Zuhören und gegenseitigem Verständnis wird daraus eine Konstellation entstehen, in der „wir" *mit* „euch" sprechen. Der Höhepunkt dieses Prozesses ist erreicht, wenn „wir alle" *miteinander* über „uns" sprechen. Smith führt diese These weiter aus und erklärt, daß neben der akademischen Tradition eines distanzierten weltlichen Religionsstudiums eine neue religiös bestimmte Wissenschaftsrichtung erscheint, in der religiöse Menschen für religiöse Menschen Studien durchführen. Was also bisher eine Beschreibung war, ist im Begriff, ein Dialog zu werden. Das bedeutet, daß wir Religionen untersuchen, indem wir uns gegenseitig nach unseren religiösen Überzeugungen befragen. Nach Smith wäre die Folge daraus, daß eine Aussage über eine Religion, wenn sie gültig sein soll, von ihren Anhängern verstanden und akzeptiert werden muß. Um aufrichtig zu sein und überhaupt einen Nutzen zu haben, muß die Aussage ebenfalls für den Außenstehenden, der sie macht, verständlich und annehmbar sein. Die Aufgabe der vergleichenden Religionswissenschaft besteht darin, so erklärt Smith, Aussagen über Religionen zu machen, die wenigstens innerhalb zweier Traditionen gleichzeitig verständlich sind. Meine kritischen Bemerkungen zu dieser sehr

interessanten These wären folgende: Es mag sein, daß die von Smith vertretene Methode beim Studium lebender Religionen zu neuen Ergebnissen führt. Im Fall des Studiums historischer Religionen ist jedoch kein Dialog möglich. Das Studium dieser Religionen bringt uns sogar zu dem bescheidenen Zugeständnis, daß wir nie ganz in ihre Tiefen vordringen können und daß ein verschleiertes Geheimnis zurückbleibt. Das könnte auch für heutige Religionen zutreffen. Bei seinem lebhaften Interesse für das religiöse Leben anderer Menschen ist Smith in Gefahr, die Bedeutung der — wie er es nennt — Außenfaktoren zu unterschätzen. So kann man zwischen den Außenfaktoren einer Religion — Symbolen, Institutionen, Lehrmeinungen und Praktiken — und dem rein religiösen Leben keinen Unterschied machen. Eine klare Unterscheidung erreicht man nur durch unbeteiligte Beobachtung. Daher ist es fraglich, ob der Gläubige seine Religion in jedem Fall besser versteht als der Außenstehende. Es könnte sein, daß der Außenstehende, soweit er ein Gelehrter ist, eher einen allgemeinen Überblick hat und in mancher Hinsicht über die betreffende Religion besser informiert ist.

Ich glaube, wir kommen nicht umhin, die Forderung zu berücksichtigen, daß das Studium der Religionsgeschichte seinen Beitrag zur Klärung gegenwärtiger religiöser Fragen geben sollte. Nicht jeder von uns wird fähig sein oder sich veranlaßt fühlen, seine Rolle in dieser Hinsicht zu spielen. Aber wir könnten vielleicht für die Religionsgeschichte ganz allgemein einige Leitlinien formulieren, die die praktische Anwendung der Ergebnisse rein wissenschaftlicher Forschung anregen würden. Diese Anhaltspunkte könnten wie folgt aussehen: a) Die Frage: was ist Religion? Heute herrscht in dieser Hinsicht eine solche Verwirrung, daß viele sich nicht zurechtfinden. Dennoch möchten sie wissen, was Religion eigentlich ist. Wenn irgend jemand eine Antwort auf diese Frage geben kann, dann der Religionswissenschaftler. Also gebe man ihm das Wort. Es wäre sogar äußerst interessant, einen Band mit Beiträgen zusammenzustellen, in denen eine Reihe von Wissenschaftlern darlegt, was sie vom Standpunkt ihrer Forschungen unter Religion versteht. b) Eine klare Darstellung der verschiedenen Religionstypen. Die Welt religiöser Phänomene zeigt eine überraschende Vielfalt an Formen. Man hat gleichsam einen Wald vor sich, in dem man in Gefahr ist,

sich zu verirren, wenn man die Wege, von denen jeder zu einem anderen Ziel führt, nicht genau kennt. Für viele wäre es leichter, einen Überblick über die Mannigfaltigkeit der Religionen zu bekommen und ihren eigenen Standpunkt zu wählen, wenn sie eine klare Vorstellung von den Religionstypen, ihren Bedeutungen und ihren ideologischen Beziehungen hätten. c) Die Bedeutung der Religion für die Gegenwart und für die Zukunft. Das ist ein sehr heikler Punkt. Ich fürchte, viele Wissenschaftler werden nur ungern ein Urteil zu dieser Frage abgeben. Wir sollten jedoch nicht vergessen, daß Millionen Menschen heute religiös entwurzelt, aber nicht gleichgültig sind. Es ist nicht unsere Aufgabe, sie zu einem Glauben zu bekehren (was immer das sein mag). Aber es könnte unsere Aufgabe sein, mit Hilfe der nackten Fakten unseres Wissens zu zeigen, was an der Religion wesentlich und was unwesentlich ist, und daß reine Religion, ganz gleich, in welcher Form, immer eine Quelle geistiger Kraft gewesen ist und sicherlich auch bleiben wird. d) Die Idee von Sympathie und verständnisvoller Toleranz. Gegenseitiges Verständnis zwischen den Anhängern verschiedener Religionen, zwischen Ost und West, ist ein Schlagwort geworden, das weitverbreitet und beliebt ist, aber dessen Probleme kaum gesehen werden. Häufig gilt es als selbstverständlich, daß auch Religionshistoriker in die Richtung gegenseitigen Verstehens gehen sollten. Ich darf deshalb auf die einsichtigen Worte Prof. Werblowskys in einem Artikel im *Hibbert Journal* 58, 1959, verweisen. Er sagt dort ganz richtig, daß Religionswissenschaftler nicht gegenseitiges Verstehen predigen können, aber daß man von ihnen erwartet, daß sie durch ihre Arbeit den Geist von Sympathie und Toleranz fördern.

Im Hinblick auf die Zukunftsaufgaben der Religionsgeschichte reicht mein Ehrgeiz als Generalsekretär der IAHR sogar noch weiter. Da wir in der Regel Individualisten sind, ist es ganz natürlich, daß uns noch nicht genügend klargeworden ist, daß die Organisation, deren Mitglieder wir sind, ein wertvolles Instrument für ein gemeinsames Unternehmen zum Nutzen unserer Wissenschaft werden könnte. Ich habe den Eindruck, daß Naturwissenschaftler Wert und Notwendigkeit der Teamarbeit besser einsehen als im Durchschnitt unsere Kollegen. Und doch ist noch wichtige Teamarbeit zu leisten. Lassen Sie mich zum Schluß ein paar Punkte aufzählen:

1. Wir sollten gemeinsam jenen Bereichen unseres Studienfachs Aufmerksamkeit schenken, die in Gefahr sind, vernachlässigt zu werden. Werfen Sie nur einen Blick auf das Kongreßprogramm: Es gibt keinen einzigen Vortrag über die babylonische Religion und zu wenige über Ägypten. Diese Verteilung mag zufällig sein, sie könnte aber auch bezeichnend sein. Ich möchte zur besonderen Aufmerksamkeit für die Religion des Altertums aufrufen. Das Studium der lebenden Religionen erfreut sich der Popularität und braucht keine Hilfe.
2. Wir sollten gemeinsam die internationale Zeitschrift ›Numen‹ unterstützen. Sie ist wirklich ein sehr wichtiges Organ zur Verbreitung unserer Ideen und unseres Wissens. ›Numen‹ hat das ursprünglich angestrebte Niveau nie ganz erreicht, weil es an fundierten Artikeln fehlte. Was wir brauchen, sind Artikel, die den Stand der Forschung in den verschiedenen Gebieten der Religionsgeschichte umreißen. Es gibt genügend kompetente Wissenschaftler unter uns, die diese Artikel schreiben könnten.
3. Wir sollten die Veröffentlichung einer Reihe von Monographien über verschiedene Religionen erwägen. Es besteht kein Bedarf mehr für Handbücher der Religionsgeschichte oder -phänomenologie. Davon haben wir genügend. Was fehlt, sind neue Abhandlungen über die verschiedenen Religionen, und zwar im Querschnitt gesehen, d. h. unter einem zentralen Gesichtspunkt wie Feste, Opfer oder Anthropologie bechrieben und charakterisiert.
4. Wir sollten regelmäßig Treffen mit orientalischen Wissenschaftlern organisieren, und das nicht nur zum Vergnügen der wenigen Glücklichen, die das Privileg haben, einen Kongreß im Osten zu besuchen, sondern zum Nutzen der gesamten IAHR, was u. a. bedeutet, daß wir gemeinsam die Themen für diese Diskussionen auswählen. Ich habe mir schon einige Gedanken gemacht und möchte den Rat geben, „verschiedene Versuche, zu einem neuen Religionsverständnis in Ost und West zu kommen“ als Thema zu wählen. Neu durchdenken, reformieren — das ist ein wichtiges Merkmal der Religion. Dieses Thema könnte streng historisch behandelt werden und gleichzeitig unsere Generation ansprechen. Aber vielleicht haben Sie einen besseren Vorschlag zu machen.

Ugo Bianchi, Après Marbourg (Petit discours sur la méthode), in: Numen 8, 1961, S. 64—78. Übersetzt von Albert Fuß.

NACH MARBURG (KLEINE ABHANDLUNG ÜBER DIE METHODE)

Von Ugo Bianchi

Die Religionsgeschichte befindet sich innerhalb der Geisteswissenschaften in einer ziemlich seltsamen Lage. Auf der einen Seite muß sie für ihre Existenzberechtigung — d. h. ihre epistemonische Legitimität — kämpfen; auf der anderen Seite muß sie manchmal ziemlich hart darum ringen, ihre eigenen Grenzen nicht zu überschreiten, um nicht auf Gebiete, Fragen und Methoden gedrängt zu werden, die mit Religionsgeschichte nichts zu tun haben. Das ist einer der Gründe für die Verwirrung, die auf der Ebene der Methode die Religionsgeschichte und ihr manchmal recht angreifbares „Double", die Religionswissenschaft, befällt.

Ad primum. Die Legitimität von Religionsgeschichte und Religionswissenschaft wird von den Historikern häufig aus zweierlei Gründen bestritten. Der erste ist philologischer und manchmal ganz und gar praktischer Natur. Man macht mit vollem Recht geltend, die historische Forschung könne nicht auf das Quellenstudium aus erster Hand verzichten, was linguistische, archäologische und hochspezialisierte technische Kenntnisse voraussetzt. Nun aber ist es ganz offenkundig, daß man alle diese Kenntnisse zusammen nicht in einem einzigen Menschen, wäre er auch ein Pico della Mirandola, vorfindet. *Ergo* ist eine (zumindest auf der Ebene der Problematik) auf Universalität zielende Religionsgeschichte nicht zu verwirklichen, wenigstens dann nicht, wenn man sich nicht damit einverstanden erklärt, sie mit der reinen Addition einzelner Religionsgeschichten, wie man sie bei einem guten, in Zusammenarbeit mehrerer Autoren erstellten Handbuch vorfindet, gleichzusetzen. Es ist richtig, daß man dem Religionsgeschichtler zugesteht, er könne und müsse sich über die Ergebnisse anderer Disziplinen informieren, um sie möglicherweise in sein eigenes Hilfsrepertoire

aufzunehmen, aber man hält daran fest, daß der Gesichtspunkt der gleiche bleibt und daß alle anderen wissenschaftlichen Errungenschaften lediglich von diesem Standpunkt abhängen. Natürlich ist diese Sichtweise für den Spezialisten einer gegebenen Kultur, z. B. für den Ägyptologen, den Klassischen Altertumswissenschaftler etc. in keiner Weise ungerechtfertigt, aber sie würde, wie wir meinen, in dem Augenblick falsch, in dem sie dazu führt, die Berechtigung des komparatistischen Prinzips zu leugnen, das seinerseits — an sich — keine vorgegebenen geographischen Grenzen kennt, es sei denn diejenigen, die mit der Möglichkeit der Anwendung der den Vergleich bedingenden historischen Methode zusammenfallen. Wir können schon jetzt das selbst vom rein philologischen Standpunkt aus unzureichende Prinzip ausklammern, nach dem nur vergleichbar wäre, was linguistisch vergleichbar ist. So wäre beispielsweise innerhalb eines Milieus mit indoeuropäischer Mentalität der Vergleich zwischen dem Konzept Gerechtigkeit-Ordnung-Wahrheit, dem irischen ṛta, und der griechischen dike, Gerechtigkeit, durchaus fruchtbar oder, auf einer linguistisch heterogenen Ebene, zwischen bestimmten höchsten Wesen der Naturvölker und bestimmten höchsten Wesen monotheistischer oder polytheistischer Religionen.

Im übrigen lassen sich andere Gründe finden, die aufzeigen, daß die Religionsgeschichte sich nicht mit einem *a priori* zu eng eingegrenzten Komparatismus zufriedengeben kann. Da die Religion ein weltweites Phänomen ist, gibt sie Fragen auf, die nicht weniger weltweit und umfassend sind. Sie sind es sogar unter verschiedenen Gesichtspunkten, vor allem in dem Sinn, daß die von ihr vertretenen Werte die Menschheit als solche betreffen. Dies ist nämlich die Basis der Universalreligionen, die jenseits allen Nationalismus und eines jeden vorgegebenen kulturellen Milieus, aber auch jenseits allen Synkretismus und gleichgültigen Kosmopolitismus Anspruch erheben auf eine allgemeine und daher ausschließliche Berufung und Wahrheit. Sie setzen dadurch historische Situationen, die von keinem Historiker, welches auch immer sein Spezialgebiet sei, übergangen werden können. Zum zweiten stellt auch die Religionstypologie umfassende oder doch in jedem Fall sehr weit ausgreifende Fragen. Phänomene wie Opfer, Gebet, Priestertum, Glaube an ein Höchstes Wesen (in dem spezifischen Sinn, den diese Bezeich-

nung in der ethnologischen Literatur hat), Polytheismus (der vom historisch-kulturellen Standpunkt aus ein sehr bezeichnendes Phänomen darstellt) etc. werfen Probleme von sehr allgemeinem Interesse auf. Wenn es diese Probleme gibt, dann muß es auch eine Wissenschaft geben, die sie untersucht. Eine andere Sache ist es, ob diese Wissenschaft bisher mehr oder weniger gut verwirklicht wurde, ob die notwendigen Vorarbeiten in ausreichendem Maße zur Verfügung stehen.

Es geht im übrigen nicht nur um die Typologie, wenn man die Legitimität der komparatistischen Methode verteidigt. Die Tatsache, daß man dafür eintritt — wie wir es tun —, daß die erste Pflicht des Religionswissenschaftlers vor allem anderen darin besteht, mit Hilfe der historisch-kulturellen Methode bestimmte religionsgeschichtliche Komplexe und Abläufe zu rekonstruieren (wodurch die Existenz bestehender Religionen, die auf Universalität und Absolutheit Anspruch erheben, den der Religionsphilosoph zum Gegenstand seiner Untersuchung macht (s. unten), nicht ausgeschlossen, sondern bestätigt wird), impliziert in zweiter Instanz den ausgedehntesten Vergleich, denn diese Komplexe hatten auch eine Geschichte und unterhielten Kontakte, und es wäre nicht gut, *a priori* „Homer mit Homer" erklären zu wollen. Möglicherweise muß man das gelegentlich tun (denn die komparatistische Methode muß nicht notwendigerweise Gemeinsames herausstellen; sie muß auch unterscheiden: *unterscheiden, um zu vereinigen,* aber auch *vergleichen, um zu unterscheiden,* das sind ihre beiden Leitsätze). Aber man wird dieses nur nach voraufgehender Prüfung der Sache tun dürfen und diese „Durchmusterung" wird nur komparativ sein können.

Wenn man zugibt, daß die praktische Schwierigkeit, eine korrekte komparatistische Methode zu verwirklichen, existiert und in der Praxis durch theoretische Argumente, so vernünftig sie auch sein mögen, nicht überwunden werden kann, muß man jedoch, wie mir scheint, gleichzeitig zugestehen, daß andere Schwierigkeiten der komparatistischen Methode sich daraus ergeben, daß sie oft ihre Grenzen überschritten hat.

In der Tat stellt sich die Frage, was diese komparatistische Wissenschaft sein soll. Und da fallen uns gleich eine ganze Reihe ver-

schiedener Erscheinungsformen des Komparatismus ein: in der Vergangenheit der Naturismus, der positivistische Evolutionismus, in der Gegenwart der Psychologismus, der Soziologismus, der Funktionalismus, die Psychoanalyse, gewisse Aspekte der Phänomenologie und des Diffusionismus der geschlossenen Kulturkreise. ... Sie genügen, um den Komparatismus, dieses nie erwachsen gewordene Kind, alle zehn Jahre von neuem in die Wiege zurückzuholen. Man wird viel Geduld aufwenden müssen, damit es — bei so viel spezieller Diät — die gute Muttermilch nicht vergißt.

Es ist, wie mir scheint, unbestreitbar, daß die Mutter des Komparatismus die Geschichte als Wissenschaft ist. Wenn es darum geht, die Mutterschaft anzuerkennen, dann zählt die *Tatsache* mehr als die äußere Ähnlichkeit, mehr als die Symbole (im konkreten Sinn des Wortes: diese aus zwei Hälften bestehenden Gegenstände, die bei der Wiedererkennung, den *agnitiones* von Kindern in der antiken Komödie eine so große Rolle spielten), sogar mehr als die offiziellen Dokumente des Standesamtes. Wir wollen uns fragen, ob nicht der Leitsatz des Komparatismus viel eher heißen müßte: nichts ist vergleichbar, was nicht historisch vergleichbar ist und nicht: nichts ist vergleichbar, was nicht linguistisch vergleichbar ist.

Diese Ausdrucksweise mag übertrieben und den Phänomenologen zu eng, wenn nicht gar ungerecht erscheinen. Sie mag im übrigen den Philologen zu sehr gefallen und sie in ihrer rein sektorialen Auffassung der komparatistischen Methode bestärken. Wir glauben, daß davon jedoch nicht die Rede sein kann. Man muß sich allerdings darüber verständigen, was man unter Geschichte versteht.

Wir beabsichtigen natürlich nicht, auf diesen wenigen Seiten zu definieren, was Geschichte ist. Wir glauben jedoch, daß einige Klarstellungen möglich sind. Die Geschichte scheint uns vor allem die Erforschung und Beschreibung eines Tatbestandes zu sein, der zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort, in einer bestimmten objektiven Beziehung zu anderen Tatbeständen eingetreten ist. Diese Behauptung legt Herodot dem Begriff historía bei, nämlich „Untersuchung, Nachforschung". Diese Nachforschung muß, wie wir gleichfalls meinen, zur Aufstellung einer hinreichend breiten Serie von Fakten führen, und zwar sowohl im Sinne der Synchronie wie der Diachronie, der Breiten- wie der Tiefendimension, der

geographischen Ausdehnung wie der zeitlichen Tiefe, eine Serie also, die eine gewisse Kohärenz aufweist und in einem bestimmten Volk, einer bestimmten Kultur oder einer bestimmten, qualifizierten Gesellschaft oder Gruppe ihren Ausdruck findet. Religionsgeschichte wird also vor allem die Erforschung der Religion bedeuten, insofern letztere der Gruppe, der Kultur, der „kulturellen Welt", die den Gegenstand der jeweiligen Forschung bildet, angehört oder sich in ihr äußert. Diese Forschung ist nur möglich, wenn man auf der Philologie aufbaut. Es wird darum gehen, eine „religiöse Welt", die sich irgendwo zu einer genau bestimmten Zeit herausgebildet hat, zu rekonstruieren, eine „kohärente" Welt im historischen Sinne des Wortes, der nicht immer Uniformität und Übereinstimmung beinhaltet, sondern unter Umständen auch Kampf, kühle Koexistenz von Tendenzen und Religionen, historische Dynamik (wir sagen nicht „Dialektik"). Die einzelnen Elemente, Systeme, Religionen, die sich in dieser „Welt" manifestieren, werden unter Berücksichigung des Kontextes, in dem sie belegt sind, historisch zu beurteilen sein. Das bedeutet natürlich nicht, daß sie sich notwendigerweise auf diese Welten und Kontexte reduzieren ließen und nie Anspruch auf einen allgemeinen Wert oder eine allgemeine Sendung, kurz auf *die* absolute Wahrheit, erheben dürften, über die der Religionsphilosoph zu befinden haben wird. Aber in der Geschichte darf niemand eine Tatsache zitieren, ohne den Kontext in den Blick zu nehmen, vor allem da, wo die innere Kohärenz des Kontextes vielleicht ausgeprägter oder sogar einheitlich ist, z. B. in den sogenannten „gestifteten" Religionen im Gegensatz zu den „ethnischen" Religionen, deren konstitutive Elemente naturgemäß weniger integriert sind.

Vor allem im Rahmen eines gewissen „Historizismus" möchten vielleicht manche Historiker an dieser Stelle stehenbleiben, da sie der Meinung sind, eine an Hand einer solchen Methode erstellte religiöse „Welt" könne sich selbst genügen, so daß, in Anbetracht der Einmaligkeit jeder kulturellen Leistung, die ihre eventuelle Vorgeschichte überwindet und daher eigentlich nicht mehr mit dieser vergleichbar ist, für den Komparatismus nichts mehr zu tun übrig bleibe. Diese kulturelle Leistung wäre in jedem Fall das einzige gegebene, kulturell gültige Phänomen und hätte nichts mehr mit

einer vergangenen oder andernorts noch im Vollzug begriffenen und sich nach eigenen Tendenzen weiter entwickelnden Gegebenheit zu schaffen.

Eine solche Haltung scheint uns auf der Ebene der beiden grundlegenden Dimensionen für den Historiker unannehmbar: einmal auf der Ebene der räumlichen Ausdehnung, denn die religiösen Welten treten nicht auf verschiedenen Planeten auf, zum anderen auf der Ebene der zeitlichen Tiefe, da die religiösen Welten nicht aus dem Nichts geboren werden. Jede historizistische Sektorialität wäre, wie jede philologistische Sektorialität, reine Willkür.

Um unangenehme Mißverständnisse auszuschalten, müssen wir unmittelbar hinzusetzen: die Tatsache, daß sich auf dem gleichen Planeten, dort, wo schon etwas existiert, etwas Neues zeigt, impliziert in keiner Weise, daß dieses Neue, sogar das absolut Neue, historisch unvorstellbar oder der dialektischen Determinierung unterworfen sei. Übrigens dient der Komparatismus, wie wir soeben angedeutet haben, nicht nur dazu, Ähnlichkeiten hervorzuheben. Er dient auch und vor allem dazu, Unterschiede herauszustellen, Unterschiede, die gegenüber primären Verwandtschaften nicht notwendigerweise von zweitrangiger Bedeutung sind, aber auch Ähnlichkeiten, die nun ihrerseits gegenüber primären Unterschieden zweitrangig sind. Wie oft läßt eine dem Anschein nach identische Geste, wenn sie erst einmal in ihrem Kontext verglichen wird, die abgrundtiefe Andersartigkeit, ja Gegensätzlichkeit zweier Glaubensüberzeugungen, zweier Systeme von Religionsauffassungen, ermessen! Hier stehen wir vor einem möglichen Fall von absolut Neuem (oder absoluter Andersartigkeit).

Wenn man also das Prinzip des Mutterschaftsnachweises gelten läßt (unter Einschluß — um bei demselben Bild zu bleiben — der Fälle von Parthenogenese religiöser Erscheinungen, denn warum sollte der Historiker sie mit einem philosophischen *a priori* ausschließen? Kennt er nicht Religionsstifter, die die Geschichte gespalten haben?), was kann dann der Komparatist tun?

Er bleibt, so scheint uns, im Besitz seiner vollen Freiheit, sofern er nur sein Material nicht wie Karten aus einem Karteikasten betrachtet, sondern wie Elemente, die nur im Konkreten, das heißt in unserem Fall in der Geschichte, leben und wirklich sind. Die

Tatsache, daß diese Materialien in ihrer ontologischen Tragweite über die historische Punktualität hinausgehen, sogar die Tatsache, daß bestimmte Formen des religiösen Ausdrucks hinlänglich universell und konstant sind, beinhaltet in keiner Weise, daß in ihnen (etwa im Sinne bestimmter ultra-realistischer Universalisten des Mittelalters) ein universaler, allgemeiner, undifferenzierter Teil der Gegenstand der Phänomenologie wäre, und ein anderer historischer, okkasioneller Teil, der Gegenstand der Geschichte wäre, nebeneinander angesiedelt sind. Wenn Strukturen des Denkens und des religiösen Lebens bestehen, wenn sie bis in das Gebiet des Meta-Historischen hinabreichen, das kein Historiker in seiner Eigenschaft als Historiker *a priori* von der Hand weisen könnte, so bilden sie doch auf jeden Fall auch ein historisches Problem: *faktisch* sind sie nur auf dieser Grundlage nachprüfbar. Wäre dem nicht so, könnte man sie für den Vergleich nicht nutzbar machen.

Man wird also anerkennen müssen, daß der Komparatismus nie den Zweck haben kann, eine *reductio ad unum* der religiösen Glaubensüberzeugung durchzuführen: offenbar weder im Sinne einer „Superreligion", die in den historischen Religionen zu leben und sich in ihnen zu zeigen habe, wobei sie diese jeweils transzendierte — noch in dem Sinne, als hätte die komparatistische Forschung das Ziel, ein angebliches *Minimum* der Religion zu identifizieren, das durch eine angeblich embryonale „Einfachheit" bestimmt wäre, die, wie im Falle der animistischen Theorie Tylors oder der Theorie der primitiven Mentalität von Lévy-Bruhl nur in einem *ens rationis* bestände, dazu bestimmt, den Widerspruch der positiven Forschung herauszufordern. Die positive Forschung muß über die wirkliche Tiefe und Komplexität der Fakten Rechenschaft ablegen. Diese Komplexität mag in den Religionen der Naturvölker manchmal sogar durch angebliche oder wirkliche „Ungereimtheiten" unser erfahreneres systematisches Bewußtsein aus der Fassung bringen — obgleich diese Komplexität weder „prälogisch" noch alogisch ist — und den Historiker dazu herausfordern, etwas gezwungene Systematisierungen aufzustellen. Gleichwohl ist es im übrigen klar, daß — selbst in ethnischen Religionen — nicht alles inkohärent ist, was einer „laienhaften", positivistischen oder materialistischen Mentalität zusammenhanglos erscheint.

Wir brauchen hier diese Gefahr des Komparatismus nicht besonders zu betonen, diese Tendenz zur Auftsellung eines „gemeinsamen *Minimums*“ und zur *oversimplification*, eine Gefahr, die den Evolutionismus hervorgebracht und vielleicht andere Interpretationen beeinflußt hat, die sich, manchmal sogar in polemischer Absicht, in denselben Zusammenhängen bewegten.

Unsere Absicht besteht vielmehr darin, etwas zum ersten Punkt, nämlich einer „phänomenologischen“ Methode zu sagen, die darauf abzielen würde, *die* Religion, die alle anderen Religionen sozusagen transzendiert, aus den vorhandenen Religionen herauszulösen. Wir wollen etwas sagen zu einer phänomenologischen Methode, die für sich in Anspruch nähme, *die* Religion in positiver wie auch neutraler Art und Weise zu qualifizieren, wobei sie gleichzeitig erklärte, nicht in die im eigentlichen Sinne philosophische oder theologische Diskussion einsteigen zu wollen.

Wir wollen selbstverständlich nicht in Abrede stellen, daß man über die Religion im allgemeinen reden kann. Darin liegt die gedankliche Voraussetzung dafür, daß man von Religionen als vergleichbaren Größen sprechen kann. Wir wenden uns aber dagegen, die „Religion im allgemeinen“ als Tatsache, als „Konkretum“ aufzufassen und sie damit zum Gegenstand der Phänomenologie oder der Geschichte werden zu lassen. Es spielt dabei nur eine unerhebliche Rolle, ob man sich dieses angebliche Konkretum — „Religion im allgemeinen“ — so vorstellt, als ob es historisch in reiner Form existiert hätte oder hätte existieren können (wie gewisse Gnostiker und Theosophen behaupten) oder so, als ob es immer in den Phänomenen inkarniert wäre. Das entspräche dem Universalen der oben erwähnten Ultra-Realisten oder „der Religion“, welche die Modernisten jenseits *der* Religion*en* vermuteten.

Wenn die Religionsphänomenologie diesem letzten Gesichtspunkt beipflichten würde und ihn zur Voraussetzung und zum Ziel ihrer Forschung erhöhe, dann könnte man sie von der Methode her nur ablehnen und erklären, sie habe in keinem Fall etwas mit der komparatistischen Methode gemeinsam.

In der Tat könnte sich die Phänomenologie als Wissenschaft vom Konkreten, auch von einem Konkreten, in dem ein „Absolutes“ in

Erscheinung tritt *(phainetai)* oder das auf ein Absolutes hinweist *(phainei)*, nicht von diesem Konkreten, das ihre Substanz ist, trennen. Ebensowenig wäre sie (was auf das Gleiche hinauslaufen würde) in der Lage, eine Religion, eine Form oder eine Struktur der Religion zu isolieren, deren einzige Determinierung in einem indeterminierten und allgemeinen, ja sogar abstrakten und eher partiellen Charakter läge. Nur das in der Vergangenheit Wirklichkeit gewordene oder für die Zukunft geahnte Konkrete wird mit dem möglichen Metahistorischen, dem Absoluten, in Verbindung stehen, und zwar ohne das Zwischenglied der Indetermination. Schöbe man das historisch Konkrete beiseite und behauptete, es zu überwinden, so bedeutete dies keinesfalls die *reductio ad unum* der Phänomene, sondern die Verflüchtigung des Wirklichen. Dies sei an einem Beispiel erläutert: das letzte Wort der Phänomenologie (und der Geschichte) wird nicht „das Heilige" sein, es sei denn, daß dieses theoretisch mit einer wissenschaftlichen Abstraktion *(ens rationis)* und *praktisch* mit dem psychologischen Zustand des religiösen Menschen identisch sei, einem psychologischen Zustand, der nur in bezug auf eine Glaubensüberzeugung, auf *die* Glaubensüberzeugung wirklich, also religiös ist. Wenn das Gefühl für das Heilige eine Hierophanie, einen „Bruch der Ebene" (rupture de niveau) bedeutet, so doch nur unter der Voraussetzung, daß es in einer Glaubensüberzeugung seine Rechtfertigung findet. Die Glaubensüberzeugungen sind tatsächlich verschieden (was, wie wir schon ausführten, nicht besagt, daß sie alle nur einen relativen Wert haben), es bleibt jedoch die Tatsache, daß sie als Voraussetzungen gegeben sind. Das Heilige ist also nicht die Religion als objektiv gegebene Tatsache, noch die Religiosität als subjektives Faktum. Das Heilige ist nicht das letzte und alles umfassende Wort religiösen Denkens und religiöser Erfahrung.

Uns scheint, die Phänomenologen hätten von der Geschichte nichts mehr zu befürchten, wenn sie diese Prinzipien annähmen, und auch die Geschichte hätte von den Phänomenologen nichts mehr zu befürchten. Das wäre für den Frieden innerhalb unserer Wissenschaft von nicht unerheblicher Bedeutung; denn gewisse Indeterminationen der Phänomenologie und gewisse Ansprüche der Geschichte (besser: des Historizismus) lassen Befürchtungen für die

Zukunft unserer Forschungen aufkommen. Damit berühren wir den zweiten Punkt unseres Artikels.

Eine Phänomenologie, die ständig eine indifferente und unterschwellige Einheit des Göttlichen entdecken wollte, die ohne Unterlaß atypische Strukturen aufstellte, die glauben machte, daß in der Welt der Religionen (oder der Religion) alles gleichermaßen ewig sei, kurz, daß alles gleichwertig sei und sich alles von allem ableiten lasse, eine solche Phänomenologie erwiese *sowohl* der Geschichte *als auch* der Religion einen Bärendienst. Die Religionen bekämpfen sich; das ist eine Tatsache. Man mag beklagen, daß nicht alle religiösen Menschen von der gleichen Grundlage ausgehen. Jemand mag versuchen, außerhalb des Getümmels Stellung zu beziehen und zum „Frieden" aufrufen. Diese Aufrufe erweisen sich, wenn man sie in die rechte Logik zurückübersetzt, als das, was sie sind, nämlich durch und durch ideologische Hiebe, die unparteiisch auf die Häupter der Kämpfenden niederprasseln. Man wird schließlich kämpfen, um den Frieden zu erzwingen. Vielleicht wird man den intolerantesten Krieg führen, den Krieg des Toleranten, der darüber befindet, daß das, wofür die anderen sich schlagen, als solches keinen Wert hat, sondern nur in den völlig indifferenten Grenzen, die er zugestehen will, einen Wert darstellt.

Es ist klar, daß wir uns in keiner Weise zu Apologeten des religiösen Krieges machen wollen oder gegenseitiges Verständnis oder gar die Zusammenarbeit der Menschen untereinander unterschätzen wollen, deren Gott nicht der Bauch ist. Wir wollen auch nicht die Nächstenliebe vergessen, die eint und die allein den Glauben und die rechte Gesinnung bezeugt. Es lag uns nur daran, die Tatsache hervorzuheben, daß diejenigen, die allzusehr *die* Religion jenseits der Religionen und *trotz* der Religionen suchen, schließlich nur zur Auflösung der Religion gelangen können. Denn wenn es in jedem Sinne wahr wäre, daß „mehrere Wege zu Gott führen", wäre immer noch zu definieren, welche Wege und warum; und wenn man, weil man tolerant sein will, zugäbe, daß sie alle zu Gott führen, dann müßte man sich die Frage stellen, ob es überhaupt noch um den Menschen geht, der den Weg sucht, oder eher um den Weg, der sich unter den Fuß des Menschen schiebt: eine Situation, die nur in einem Fall nicht seltsam wäre, nämlich dann, wenn die

Straße schließlich doch nichts anderes als der gleichförmige Sand der Wüste wäre.

Nichts steht der Existenz *der* Religion entgegen. Die Philosophie (insoweit sie *theologia naturalis* ist) und die Theologie im eigentlichen Sinne werden es sich angelegen sein lassen, sie darzulegen. Die Geschichte und die Phänomenologie werden sich damit beschäftigen, Formen und Entwicklung dieser Religion zu erforschen, aber nichts berechtigt uns zu der Annahme, daß diese Suche nach *der* Religion zu einem Phantom führe, das vielleicht nur noch die Funktion hat, uns anzuzeigen: es spukt hier.

Aber wenn der religiöse Mensch befürchten muß, sich in diesem verwunschenen Schloß zu verirren und an Gespensterorgien teilzunehmen, dann dürfte sich auch der Religionsgeschichtler nicht mehr wohl fühlen. Er sähe nämlich dann, wie seine gesamte Problemstellung sich in Nichts auflöst. Er sähe, daß alles schon entschieden ist, bevor es überhaupt begonnen hat, und daß im übrigen auch nichts zu einer Lösung kommen würde. Er sähe sich auf ein ihm fremdes Gebiet gedrängt; er sähe einen „Dialog" an die Stelle der Forschung treten; er müßte Stoff zu einer Auseinandersetzung liefern, die nie zu einem Ergebnis führt, denn es handelte sich um *eine Auseinandersetzung, die in sich selbst ihren Zweck fände.* An die Stelle einer fortschreitenden Bewegung (wir wollen nicht sagen: des Kampfes) würde man den Rundtanz treten lassen.

Das ist vielleicht überspitzt formuliert. Man wird uns verzeihen. Übrigens ist das nur die eine Hälfte der Diskussion, denn man muß auch die Fehler derer in Betracht ziehen, die die Geschichte verteidigen.

Wir stellen von vornherein fest: Wenn die Religionsgeschichte, selbst in ihrem phänomenologischen Zugang zu den Fakten, ihren Charakter als historische Wissenschaft unangetastet bewahrt und versucht, das fest Umrissene, Konkrete, Vollständige, das, was sich im Rahmen eines chronologischen und historisch-kulturellen Kontextes abspielt, zu entdecken, dann wird man die Frage, die sich seit einigen Jahren ankündigt und die in scharfer Form anläßlich des Marburger Kongresses und unmittelbar danach diskutiert wurde, lösen können noch bevor sie zu einer unerbittlichen Verhärtung geführt hat. Was bedeutet ein „intuitiver" Zugang zu den Reli-

gionen? Wenn das zu bedeuten hat, daß eine gegebene Religion als Forschungsgegenstand in ihrem *Ethos*, ihrer Einheit, die aus der Religion etwas Lebendiges macht und etwas, das *in einer* Geschichte, in *der* Geschichte funktioniert, verstanden werden muß, dann kann das vom Standpunkt der historischen Methode nur anerkannt werden. Wenn es allerdings darum gehen sollte, *a priori* einer Religion noch vor jeder möglichen historischen Diskussion über ihre Ursprünge, ihre Geschichte und die historische Verläßlichkeit ihrer Zeugnisse, eine Einheit und eine „Wesenheit" zuzusprechen, dann allerdings würde man die Sache anders beurteilen. Wir möchten in dieser grundlegenden Angelegenheit nicht mißverstanden werden: unsere voraufgehenden Bemerkungen implizieren in keiner Weise, daß eine bestimmte Religion notwendigerweise durch die Geschichte so weit zu relativieren wäre, daß die Möglichkeit ausgeschlossen würde, nach der diese Religion einen absoluten Wert, ja sogar *den* Wert schlechthin und *die* absolute und universelle Wahrheit ausdrücken könnte. Eine derart einschränkende Voraussetzung wäre ihrerseits genauso willkürlich, wie es willkürlich wäre, ohne vorhergehende Prüfung den absoluten Wert jeder Religion vorauszusetzen, die einen solchen beansprucht. Man wird vielmehr unterscheiden müssen zwischen dem, was zur Geschichte und dem, was zur Religionsphilosophie gehört. Erstere wird die historische Wahrheit der Fakten klären, wobei sie sich auf historisch auswertbare Gegebenheiten stützt; letztere wird über den Wert und die *axiologische Wahrheit* dieser Fakten und des Lehrgebäudes befinden, in dem diese Fakten systematisiert sind. Es versteht sich von selbst, daß schon die Feststellung der Fakten oft ein *gewisses* Bewußtsein von Wert oder Unwert der in Frage stehenden Glaubensüberzeugungen implizieren wird, allgemeiner ausgedrückt, das Bewußtsein von der Wichtigkeit relativer Fragestellungen, das heißt von Problemen, die eine von Technik, Politik, Ökonomie, experimenteller Wissenschaft, ja ganz einfach eine von grobem Materialismus und abstrakten Ästhetizismus zu stark in Anspruch genommene Mentalität unter Umständen aus dem Blick verloren hat.

Wie uns scheint, könnte man innerhalb dieser Grenzen die Gültigkeit gewisser Aussagen betrachten, die einen "oriental trend of

studying the history of religions" berücksichtigen. Dieser „Trend" könnte dann den Anstoß geben für eine weitere Meditation über den möglichen Beitrag der historischen Methode — dieser Methode, die an sich weder westlich noch östlich ist, die aber *de facto* in der westlichen Kultur ausgearbeitet wurde —, dieser Methode, die nicht nur eine symptomatische, anatomische, ja sogar nekroskopische Untersuchung der Religionen beinhaltet bzw. beinhalten dürfte (was tatsächlich oft vorkommt), sondern auch die historische Rekonstruktion religiöser Welten und ihrer Entwicklungen, eine Rekonstruktion, welche die Komplexität und Tiefgründigkeit der in Frage stehenden Fakten achtet und sich nicht mit Kriterien zufriedengibt, die nach guter historischer Methode insgesamt als unzureichend und falsch zu verwerfen wären. Wir erwähnten schon die berechtigte Kritik an der animistischen Theorie Tylors, den psychologistischen, soziologistischen und anderen Theorien, insofern sie endgültige „Erklärungen" der Religionsgeschichte sein wollen. Dieser Trend könnte auch ein besseres Bewußtwerden der Genzen der historischen Methode begünstigen — und damit die Grenzen der Religionsgeschichte —, dieser Grenzen, die uns an die Religionsphilosophie verweisen; und er könnte auch an das abwegige Verhalten derer erinnern, die beim Studium der Religionen eine Menge Fragen stellen, wobei sie jedoch nicht das geringste Interesse an dem eventuellen Wert und der möglichen Wahrheit der in Frage kommenden religiösen Lehren haben.

Der Philosoph mag freilich zur Prüfung dieser Fragen eine größere Berechtigung haben, aber man muß zugeben, daß ein Historiker, der nie das Bedürfnis verspürte, wir wollen nicht sagen, in das Gewand des Philosophen zu schlüpfen, aber doch wenigstens Informationen über die philosophische Problematik in bezug auf die Fragen, die er aus historischer Sicht behandelt, einzuholen, ziemlich fehl am Platze wäre. Er stünde außerhalb der Wirklichkeit, ja geradezu außerhalb der Geschichte.

Wenn diese Haltung in der Religionsgeschichte, wie sie die westliche Welt vor allem im letzten Jahrhundert, dem Jahrhundert des evolutionistischen Positivismus, gekannt hat, Wirklichkeit wurde (und wir wissen, daß sie tatsächlich Wirklichkeit wurde), dann kann dieser *oriental trend* vielleicht eine nützliche Mahnung unter vielen

anderen darstellen. Aber falls diese Mahnung zur methodologischen Verwechslung zwischen Geschichte und Philosophie beitragen sollte, müßte man anders urteilen.

Aber hierzu scheinen uns nähere Angaben notwendig. Es würde nicht genügen, die Berechtigung eines historischen und eines philosophischen, ja sogar eines theologischen Zuganges zur Religion und zu den Religionen zu behaupten, wenn man dabei voraussetzte, es handle sich um Parallelen, deren Schicksal es ist, sich niemals zu treffen. Dann wären Historiker und Philosophen wie Taube, die Reden halten, und die Einheit des auf das religiöse Faktum angewandten Denkens stünde ernstlich in Frage. Das Vorhandensein von gegenseitigen Bindungen ist natürlich notwendig, aber gleichzeitig bedarf es der gegenseitigen Achtung. So wird es zum Beispiel notwendig sein, daß das philosophische Denken der historischen Forschung freien Raum läßt. Das wird der Philosophie übrigens die Möglichkeit verschaffen, später einzugreifen und die Errungenschaften der Geschichte zu berücksichtigen. Man kann andererseits nicht abstreiten, daß die historische Methode gewisse grundlegende Gesetze der Logik, die im übrigen Voraussetzung für jede menschliche Rede sind (das Prinzip des Widerspruchs etc.), nicht außer acht lassen darf. Was die Theologie als Wissenschaft angeht, deren spezifische Voraussetzungen auf die Autorität einer anerkannten Offenbarung gegründet sind, so wird man sie von Religionsgeschichte und Philosophie zu unterscheiden haben. Die Theologie wird aber ein Interesse an der vorausliegenden, rationalen Grundlegung, den Umständen und Realitäten haben, unter bzw. in denen diese besagte Offenbarung erfolgt sein soll. Sie wird also in mehreren Hinsichten an der historischen Forschung interessiert sein. Auch die theologische Exegese der heiligen Bücher wird dies sein, wenngleich sie sich aus den erwähnten Gründen nicht mit dem rein historischen Studium dieser Texte identifiziert. Übrigens wird die historische Methode ihre Eigenständigkeit behalten, was nicht Verachtung bedeutet und auch nicht die Übernahme antitheologischer philosophischer Voraussetzungen impliziert wie beispielsweise die Unmöglichkeit des Übernatürlichen etc. Das stünde der historischen Methode keineswegs zu.

Diese Theorie des „unterscheiden, um zu vereinigen", dieser dif-

ferenzierte und methodisch eigenständige Zugang sollte nicht als neu und fremdartig innerhalb des westlichen Denkens gewertet werden, wenngleich etwaige Mahnungen nützlich sein mögen, um dieses Denken vor extremen Tendenzen, Voreingenommenheiten — diese bedeuteten eine Entartung der berechtigten methodologischen Autonomie — zu bewahren. Man muß aber auch feststellen, daß der „östliche" Ansatz seinerseits Anlaß zur Kritik gäbe, wenn er den historischen Ansatz oder gar den philosophisch-rationalen Ansatz abzuschaffen gedächte, um lediglich einen „intuitiven" Einstieg zu vertreten, der weder auf historischer noch auf philosophischer und ebensowenig auf theologischer Ebene gerechtfertigt wäre, sondern auf einen willkürlichen „Traditionalismus" zurückginge. Eine derartige Haltung würde in ungehöriger Weise bei ihrer Kritik die historische Methode mit einer bestimmten Philosophie verwechseln, nämlich mit der eines „Rationalismus", der *a priori* die Möglichkeit eines Glaubens verwirft. Andererseits wird historisches und wissenschaftliches Argumentieren, mag es sich auch in einem gewissen Maße Synthese und Intuition zunutze machen, letztlich immer ein logisches Beweisen (ein *logizesthai*) sein und kein unmotivierter Appell.

Es muß, wie mir scheint, ferner klargestellt werden, daß die Methodenfrage nur teilweise von der Tatsache betroffen wird, daß lebende Religionen oder solche der Vergangenheit den Untersuchungsgegenstand abgeben. Auch letztere waren einmal lebendig und nur eine feinfühlige, objektive und vollständige Methode vermochte den Weg zu ihnen zu bahnen. Es handelt sich um die gleiche Sensibilität, die übrigens auch beim Einstieg in lebendige Religionen „der anderen" erforderlich ist, die gleiche Objektivität, die für das Angehen der „eigenen" Religion gefordert ist, die gleiche Sensibilität, die auch derjenige besitzen müßte, der an das Studium der Religionen herangeht, ohne eine einzige von ihnen zu teilen. Aber man wird zu dieser letzten Aussage hinzufügen müssen, daß derjenige, der seine historische Methodologie auf der philosophischen Voraussetzung der Unmöglichkeit der Religion oder gar der Absurdität der positiven Religionen, des Übernatürlichen etc. gründete, sicherlich nicht im Besitz dieser Sensibilität wäre. Es steht ihm frei, dieser Ansicht zu huldigen und sie vom philosophi-

schen Standpunkt aus zu diskutieren, aber er darf daraus nach rechter historischer Methode keine Motivation für gesicherte historische Schlüsse herleiten. Darüber hinaus ist es, wie wir schon ausführten, evident, daß die historische Forschung, wenn sie auf die Religion angewandt wird, nur „unparteiisch" sein kann, was aber nicht bedeutet, daß sie auf das Fehlen von Empfindungsvermögen gegründet sein muß, noch daß sie hinsichtlich anderer Manifestationen des Geistes innerhalb der Religion, die man gerade untersucht, oder innerhalb des allgemeinen komparatistischen Rahmens tatsächlich bruchstückhaft bleiben muß. Im Gegenteil! Wenn die historische Wissenschaft ihre Aufgaben mit dem Gefühl der methodischen Legitimität erfüllt hat, dann hat sie ihren Beitrag zum Zeugnis für die höchsten Instanzen des Geistes, nämlich die der Wahrheit und des Guten, geleistet. Diesen Werten gegenüber kann sich niemand, also auch kein Historiker, „unparteiisch" fühlen.

Wir glauben auch, daß man sich aus diesem Anlaß über die Tragweite des Begriffes „Religionswissenschaft" wird verständigen müssen. Man muß, wie uns scheint, zwischen „Religionswissenschaft" und Religionsphilosophie unterscheiden. Die Religionsphilosophie als axiologische Prüfung des ontologischen, metaphysischen Wertes der Religion und ihrer Grundlagen stellt keinen Teil der „Religionswissenschaft" dar. Letztere hat die religiösen Fakten, *das* religiöse Faktum unter Anwendung der historischen Methode und der Gegebenheiten der Hilfswissenschaften wie der Religionspsychologie und der Religionssoziologie zu klären. Wenn diese von der „Religionswissenschaft" durchgeführte Forschung besonderen Wert auf das typologische Moment und Interesse legt, wird man auch von einer „Religionsphänomenologie" sprechen können, die *Strukturen* freilegt (die immer der historischen Kontrolle unterliegen, die sie ständig in die objektiv gegebenen Kontexte, das heißt die historischen Kontexte zurückgestellt). Die philosophische Reflexion wird sich dann auf diese Strukturen (und diese Geschichten) richten und aus ihnen eine ontologische Tragweite herauslösen können. Aber man wird gleichzeitig darauf achten müssen, daß diese Phänomenologie sich nicht als Philosophie und die Philosophie sich nicht als Phänomenologie verkleidet. Eine solche Verwechslung ist in manchen Abhandlungen über die Religionsphilosophie anzutreffen,

die wenigstens zum Teil versuchen, das Exemplarische der Religion (also einen philosophischen Wert) festzustellen, ohne das für die philosophische Forschung typische axiologische Urteil über Wert und Wahrheit heranzuziehen. Die Phänomenologie ihrerseits wird nur insofern Zugang zur *Essenz* der Phänomene beanspruchen können, als es sich um die gesicherte, historisch begründete Darlegung dessen handelt, was diese Fakten konkret *gewesen sind* oder noch *sind*. Sie wird sich nicht in Betrachtungen vorwiegend philosophischer Natur über eine „Essenz" einzumischen haben, die direkt den letztendlichen Wert dieser Fakten bedeuten und deren axiologische Auswertung implizieren würde.

Was die Psychologie und Soziologie angeht, so ist klar, daß diese Wissenschaften nicht den Anspruch erheben können (was sie aber oft tun), den religiösen Tatbestand zu „erklären", weil sie die gesamte, das psychologische oder soziologische Forschungsinteresse nicht direkt berührende Problematik außer acht lassen oder ganz einfach nicht kennen. Eine Geschichte, die in der vorweggenommenen und zur Norm erhobenen Anwendung einer psychologischen oder soziologischen Formel aufginge, wäre nur noch eine Verstümmelung der Wirklichkeit, gleichzeitig unvollständig und abstrakt. Das würde auch für den Fall gelten, daß diese „Lösung" sich als „historizistisch", philosophisch darböte. Es handelte sich dann um ein unberechtigtes Eindringen einer Philosophie (hier eher um einen philosophisch getarnten Szientismus) in die historische und wissenschaftliche Betrachtungsweise von religiösen Tatbeständen.

Wenn man es schließlich unternehmen wollte, das Problem des Verhältnisses zwischen Religionsgeschichte und Religionsphänomenologie — ein Problem, das ziemlich brennend zu sein scheint — in einer etwas vereinfachten Form zu bestimmen, so könnte man sagen, erstere interessiere sich für die Entwicklung der Fakten, letztere beschäftige sich gern mit Strukturen. So kann es geschehen, daß die erstere Theorien über die Entwicklung benutzt, um Strukturen aufzustellen, d. h. zu entdecken, und letztere sich der Strukturen bedient, um die Geschichte zu erhellen. Dadurch kommt es vor, daß die „historische Methode" die Phänomenologie kritisiert und dabei ins Feld führt, es würden willkürlich Strukturen außerhalb der Geschichte postuliert. Oder es kommt vor, daß die Phäno-

menologie der „Geschichte" den Vorwurf macht, die Essenz der Strukturen und der Religion aus dem Blick zu verlieren.

Damit sind wir wieder bei unserem Ausgangspunkt angelangt. Wenn man den Teufelskreis durchbrechen will, wird man erkennen müssen, daß beide, Geschichte und Phänomenologie, bei einer guten Methode und rechter Bescheidenheit etwas aufgeben müssen, bevor sie ihre jeweiligen berechtigten Klagen vorbringen. Was die Phänomenologie angeht, so wird man, wie uns scheint, den Strukturen zunächst einen „heuristischen" Wert zuerkennen müssen, und nur die ständige historische Kontrolle wird die genauen Grenzen festsetzen dürfen, innerhalb derer Strukturen, angefangen bei dieser großen „Struktur", die sich Religion nennt, legitimerweise aufgestellt werden dürfen. Die Uniformität der Strukturen wird dann nur relativ sein, relativ, wohlgemerkt, in bezug auf die historischen Fakten und nicht in dem Sinn, als ob die Fakten notwendig nur einen relativen Wert hätten. Der Historiker wird sich, wie wir ausführten, schon über den verschiedenen Wert gewisser religiöser Manifestationen im Vergleich zu anderen klarwerden können (z. B. die Überlegenheit einer prophetischen Weissagung im Vergleich mit einer fragmentarischen „heidnischen" oder folkloristischen Religiosität), aber es wird vor allem Aufgabe des Philosophen sein, ein axiologisches Urteil über das Verhältnis (oder die Identität) zwischen einen religiösen Tatbestand und einem absoluten religiösen Wert zu fällen.

Was die Geschichte angeht, so muß sie auf die Voraussetzungen des absoluten Historizismus verzichten. Daß jedes Faktum eine „Genese" hat, daß es in die Geschichte eingebettet ist, daß es Geschichte ist, wird *a priori* nicht bedeuten können, daß man notwendigerweise jede transzendentale oder ontologische Tragweite eines bestimmten Faktums und einer bestimmten Struktur (die relativ im schon näher gekennzeichneten Sinne ist, in der es sich ausdrückt, ausschließt. Man wird vor allem vermeiden müssen, der historischen Forschung als Voraussetzung die Identifikation zwischen „historisch" und „immanent" (im Sinne des absoluten und dialektischen Historizismus) oder auch „historisch" und „weltlich" mitzugeben. Man wird weiter vermeiden müssen, dieser Forschung als Voraussetzung mitzugeben, daß die „Genese" notwendigerweise

die Rückführung des Religiösen auf etwas Nichtreligiöses mit einer nur „profanen" Tragweite zu bedeuten habe. Wir wollen damit nicht sagen, man müsse von allem Anfang an „mystische", „sakrale" etc. Strukturen hypostasieren. Wir sagen nur, keine historische Methode werde die Gleichung wirklich-weltlich, nichtreligiös, ökonomisch etc. voraussetzen dürfen. Wir sind im Gegenteil davon überzeugt, daß schon eine objektive historische Forschung gesicherte Anzeichen dafür liefern wird, daß die ontologische Tragweite religiöser Tatsachen nicht ausgeschlossen werden kann und irreduzibel ist und daß ohne sie die Fakten *tatsächlich* verkannt würden. In jedem Fall steht es allen frei, historische „Erklärungen" vorzuschlagen, vorausgesetzt, daß sie befriedigende Erklärungen auf alle objektiven Einwände geben, ohne sich auf artfremde Prämissen zu berufen. Denn kein Historiker dürfte die Voraussetzungen eines absoluten immanentistischen Historizismus als historische Methode gelten lassen, denn dieser ist, trotz des Namens, weder *die* historische Methode, noch überhaupt *eine* historische Methode, sondern eine (durchaus fragliche) philosophische Theorie. Mit einem Wort: die berechtigten Ansprüche der Geschichte werden breitere Anerkennung erfahren, wenn man sich darüber klar ist, daß das Studium der „Genese" eines Faktums oder gar der Religion nicht die *vorausgehende* Anwendung von Theorien bedeutet, für die das „Erklären" und „Lösen" religiöser Tatsachen und Gegebenheiten (in mehr oder weniger expliziter Form) deren Aufhebung bedeutet. Es wäre dann beinahe gleichgültig, ob diese aprioristisch theoretische Aufhebung aus einer Huldigung an die alte Theorie der „Personifikation" als „mystische Apperzeption" der Natur geschähe oder aus einer Huldigung an die Psychoanalyse, die Hegelsche dialektische Doktrin, den positivistischen Evolutionismus oder die marxistische Theorie der Suprastruktur.

Nachtrag

Voraussetzung dieses Aufsatzes waren die methodologischen und epistemonischen Auseinandersetzungen anläßlich des Marburger Kongresses der "International Association for the History of Religions" (1960). Zu weiteren Aussagen des Autors über einige der

hier angesprochenen Probleme siehe die ›Introduzione metodologica e storica‹ zur 6. Auflage der ›Storia delle religioni‹, veröffentlicht von UTET, Turin 1971, Bd. I, S. 1—171 (eine englische Übersetzung, die sich auf diese Seiten beschränkt, ist bei E. J. Brill, Leiden, unter dem Titel ›The History of Religions. Its Object, its Method and its History‹ in der Reihe ›Supplements to 'Numen'‹ in Vorbereitung) und das Kapitel ›The definition of religion (On the methodology of historical comparative research)‹ in dem Sammelband: U. Bianchi, C. J. Bleeker, A. Bausani (Hrsg.), ›Problems and Methods of the History of Religions‹ E. J. Brill, Leiden 1971 (›Supplements to 'Numen'‹, Bd. 19).

C. J. Bleeker, The Phenomenological Method, in: C. J. Bleeker, The Sacred Bridge. Researches into the Nature and Structure of Religion. — Leiden: Brill 1963, S. 1—15. Mit Genehmigung des Verlages E. J. Brill, Leiden. Übersetzt von Ursel Richter.

DIE PHÄNOMENOLOGISCHE METHODE [1]

Von C. J. Bleeker

Der Artikel von R. Pettazzoni ›Il metodo comparativo‹, erschienen in Numen VI, H. 1, ist in doppelter Hinsicht wichtig und lesenswert. Erstens befaßt er sich mit einem Problem, das allen Forschern der Religionsgeschichte und -phänomenologie am Herzen liegt, nämlich mit der Frage nach der Beziehung zwischen der rein historischen Forschung und der vergleichenden Methode. Diese beiden Arten der Interpretation historischer Fakten widersprechen sich häufig. Pettazzoni befürwortet ihre Verbindung und beschreibt am Ende seines Artikels, wie er sich diese Zusammenarbeit vorstellt:

> Systematisch gesehen, handelt es sich darum, die einseitigen Positionen der Phänomenologie und des Historismus durch eine wechselseitige Integration zu überwinden, indem man nämlich die Religionsphänomenologie mit dem historistischen Entwicklungsbegriff und die historistische Geschichtsschreibung mit der phänomenologischen Einsicht in den autonomen Wert der Religion potenziert, wobei die Phänomenologie eingebettet bleibt in die Geschichte und gleichzeitig der Religionsgeschichte der Charakter einer echten historischen Wissenschaft zuerkannt bleibt.[2]

Zweitens liegt die Bedeutung dieses Artikels darin, daß er unbeabsichtigt zu Fragen und Stellungnahmen anregt. Dadurch fordert er zu Diskussionen über diesen interessanten Streitpunkt heraus. Deshalb ergreife ich hier gern die Gelegenheit, meine eigene Ansicht über diese Frage darzulegen. Als Holländer besteht für mich dazu ein besonderer Grund. Religionsgeschichte und Religionsphänomenologie haben beide in Holland eine alte und berühmte Tradition. Die Grundlagen und die Methoden dieser beiden Wissen-

[1] Zuerst veröffentlicht in Numen, Bd. VI, Heft 2.

[2] Numen VI, H. 1, p. 14.

schaftszweige sind in unserem Land wiederholt überprüft worden. Da die Professoren für Religionsgeschichte und -phänomenologie in Holland Mitglieder einer theologischen Fakultät sind, waren sie von jeher gezwungen, ihre Wissenschaft gegen Einwände von Theologen und Philosophen zu verteidigen. Die Auseinandersetzung hat ihnen geholfen, die schwachen Stellen in ihrem Verfahren auszubessern. Erst kürzlich hatte ich mit einem Mitglied meiner eigenen Fakultät, einem Professor für Religionsphilosophie und Ethik, einen höchst interessanten und für beide Seiten aufschlußreichen „Papierkrieg" zu führen. Der Kernpunkt dieser scharfen, aber freunschaftlichen Auseinandersetzung wird im Verlauf meines Artikels noch zur Sprache kommen.

In seiner Besprechung der verschiedenen Arten der vergleichenden Methode macht Pettazzoni schließlich ein paar kritische Bemerkungen über die Verwendung dieser Methode in der Religionsphänomenologie. Tatsächlich kann man mit Recht sagen, daß diese Wissenschaft mit der vergleichenden Methode arbeitet, denn sie stellt analoge religiöse Phänomene, z. B. bestimmte Formen des Gottesbegriffs, nebeneinander und versucht, die Struktur durch Vergleiche zu definieren. Das wahre Ziel und die Arbeitsweise der Religionsphänomenologie werden jedoch mißverstanden, wenn man sie ausschließlich unter diesem Gesichtspunkt beurteilt. Ihr Inhalt ist zu kompliziert und ihr Wirkungsbereich zu vielfältig, als daß sie mit einer einzigen Eigenschaft zu charakterisieren wäre. Daher scheint mir Pettazzoni der phänomenologischen Methode van der Leeuws nicht ganz gerecht geworden zu sein. Er greift sie an, indem er zeigt, daß sie die Struktur der Idee des Hochgotts ungenau darstellt (S. 9). Ich bin sicher, van der Leeuw würde durchaus zugeben, daß seine Analyse in diesem Punkt anfechtbar ist. Das hieße jedoch nicht, daß er seine phänomenologische Methode aufgeben würde. Meiner Ansicht nach ist hier ein Mißverständnis entstanden; das ist nichts Ungewöhnliches, denn erfahrungsgemäß ist die Religionsphänomenologie immer wieder falsch aufgefaßt worden. Daher lohnt sich die Mühe, zur Entstehung dieser Wissenschaft zurückzugehen, ihre Entwicklung zu verfolgen und ihr heutiges Ziel aufzuzeigen.

Es ist das Verdienst des Religionshistorikers P. D. Chantepie de la Saussaye aus Leyden, den ersten Entwurf zu einer Religions-

phänomenologie vorgelegt zu haben. Er ist u. a. in seinem ›Lehrbuch der Religionsgeschichte‹ in der Ausgabe von 1887 enthalten. Der Begriff „Religionsphänomenologie" ist jedoch älter als dieses Handbuch. Er taucht in den Schriften von Kant, Fries und Hegel auf und bezeichnet dort bestimmte, philosophische Theorien über den Erkenntnisprozeß. Uns ist nicht bekannt, welche Überlegungen Chantepie veranlaßt haben, diesen Terminus zu wählen. Dagegen wird deutlich, mit welcher Absicht er diese neue Wissenschaft eingeführt hat. Er muß erkannt haben, daß das Studium der Religionsgeschichte mit logischer Notwendigkeit zu phänomenologischen Untersuchungen führt. Denn die Religionsgeschichte erforscht nicht nur die einzelnen Religionen teilweise oder insgesamt, sondern vergleicht notgedrungen auch die verschiedenen Weltreligionen. So entstand die „Allgemeine Religionsgeschichte" oder vergleichende Religionswissenschaft (Comparative Religion). Sie hat mehrere Jahrzehnte lang das Interesse verschiedener Gelehrter, darunter auch Theologen, auf sich gezogen, und besonders die Anhänger der berühmten „Religionsgeschichtlichen Schule" haben sich mit ihr beschäftigt. Inzwischen ist die Religionsphänomenologie einen Schritt weiter gegangen. Durch Vergleiche hat sie festgestellt, daß z. B. Erscheinungen wie Magie, Opfer und Sakrament in einer Reihe von Religionen zu finden sind. Daher hat sie nach der religiösen Bedeutung dieser Phänomene, die in verschiedenen Formen auftreten, gefragt. Bei diesem Forschungsprozeß achtet die Religionsphänomenologie nicht so sehr auf den historischen Hintergrund der Phänomene, als vielmehr auf die ideologischen Zusammenhänge. Das bedeutet, daß die Fakten aus ihrem historischen Kontext herausgelöst und so verknüpft werden, daß die eigentliche Bedeutung dieser Phänomene klar und durchsichtig erscheint. In diesem Sinn hat Chantepie einen ersten Entwurf zu einer Religionsphänomenologie geschrieben, der in späteren Ausgaben des ›Lehrbuchs der Religionsgeschichte‹ durch einen umfassenderen Artikel von E. Lehmann über die ›Erscheinungs- und Ideenwelt der Religion‹ ersetzt wurde.

Seit 1887 hat sich die Religionsphänomenologie erfolgreich weiterentwickelt. Allmählich entstand ein selbständiger Zweig der Religionswissenschaft, der die religiösen Phänomene in spezifischer

Weise untersucht. Will man einen Einblick in diese Arbeitsweise bekommen, sollte man zunächst daran denken, daß die Religionsphänomenologie verschiedentlich von der Phänomenologie E. Husserls beeinflußt worden ist oder wenigstens ihr ideologisches Konzept von dieser philosophischen Richtung entliehen hat. Die Husserlsche Phänomenologie ist eine Erkenntnistheorie, d. h. eine sogenannte Wissenschaft des reinen Bewußtseins. Wir können uns jede weitere Ausführung über den Inhalt dieser philosophischen Richtung schenken, weil sie für den Fortgang unserer Erörterung unwesentlich ist. Nur die Methode, mit der Husserl reines Bewußtsein aufzudecken versuchte, sollten wir genau beachten, denn die Methode ist von vielen Forschern der Religionsphänomenologie übernommen worden. Sie enthält zwei Grundbegriffe, nämlich „Epochè" und „eidetisches Erfassen". Der erste Begriff bedeutet das Zurückhalten von Urteilen. Wenn man die Epoche anwendet, versetzt man sich gleichsam in die Lage eines Zuhörers, der nicht nach vorgegebenen Begriffen urteilt. Auf die Religionsphänomenologie angewendet heißt das, daß diese Wissenschaft sich nicht mit der Frage nach der Wahrheit der Religion befassen kann. Die Phänomenologie muß damit beginnen, alle als religiös bezeichneten Phänomene als gültige Studienobjekte anzusehen. Darauf mag der Versuch folgen, das ursprünglich Religiöse von dem Unechten zu unterscheiden. Das zweite Prinzip, das eidetische Erfassen, ist leicht zu verstehen. Sein Ziel ist das Eidos, d. h. es sucht nach dem Wesen religiöser Phänomene.

Niemand wird die Ziele einer Religionsphänomenologie wie z. B. der von van der Leeuw ganz verstehen können, wenn er nicht erkennt, wie stark die Husserlschen Leitideen diesen Wissenschaftler beeinflußt haben. Diese Beziehungen werden in einem Abschnitt der ›Epilegomena‹ seiner ›Phänomenologie der Religion‹ deutlich, in dem van der Leeuw eine sorgfältige Analyse seiner Methode vorlegt. In stark verkürzter Form lauten seine Aussagen wie folgt: „Wir treiben Phänomenologie. Wir sollen reden über das, was sich uns gezeigt hat. Dieses Reden enthält die folgenden Stadien, die wir hintereinander aufzählen, obwohl die Praxis des Redens weit mehr ein Neben- und Ineinander als ein Nacheinander ist: A. Wir geben dem Sichtbargewordenen einen *Namen*. Alles Reden ist zunächst

Namensgebung. B. Die *Einschaltung* des Phänomens *in das eigene Leben*. Wir können gar nicht anders. Die Deutung ist unmöglich, wenn wir das sich Zeigende nicht erleben. C. Die Phänomenologie beachtet die *Zurückhaltung*, die *Epochè*. Sie kümmert sich nur um die Phänomene. D. Das Schauen des Sich-Zeigenden impliziert eine *Klärung* des Geschauten: das Zusammengehörende soll zusammengefügt, das Andersartige voneinander getrennt werden. E. Alle diese Akte zusammen und gleichzeitig in Angriff genommen, bilden das eigentliche *Verstehen*. F. Soll die Phänomenologie ihre Aufgabe vollbringen, so hat sie die immerwährende *Korrektur* der gewissenhaftesten philologischen, archäologischen Forschung nötig. G. Dieses ganze scheinbar verwickelte Verfahren hat aber schließlich keinen anderen Zweck als die reine Sachlichkeit. Die Phänomenologie will nur ein: *Zeugnis ablegen* von dem, was ihr gezeigt worden ist." Meiner Ansicht nach ist dieser Abschnitt sehr entscheidend. Er macht zwei Punkte deutlich: 1. diese religionsphänomenologische Richtung verfügt über präzise Techniken, die das Ergebnis gründlicher Überlegungen über ihre Grundlagen und Ziele waren; 2. das Zitat zeigt deutlich den Einfluß der Husserlschen Konzeption eines Phänomens, wie nämlich van der Leeuw zu Beginn der ›Epilegomena‹ definiert: „Das *Phänomen* ist dasjenige, *was sich zeigt*. Das besagt dreierlei: 1. es ist ein Etwas; 2. dieses Etwas zeigt sich; 3. Phänomen ist es gerade dadurch, daß es sich zeigt. Das Sich-Zeigen aber bezieht ich sowohl auf dasjenige, das sich zeigt, als auf denjenigen, dem gezeigt wird. Das Phänomen ist ein subjektbezogenes Objekt und ein objektbezogenes Subjekt." Diese Sätze würden einen guten Ansatz für eine Kritik an der Anwendung der Terminologie Husserls auf das Studium religiöser Fakten bieten. Im Augenblick wollen wir davon absehen, irgendwelche Urteile zu fällen, weil wir den Abriß über die Entwicklung der Religionsphänomenologie noch nicht abgeschlossen haben. Jedoch wollen wir hier noch anmerken, daß nicht jeder mit der Ansicht einverstanden sein wird, daß philosophische Begriffe einen solchen Einfluß auf Studien haben können, die auf historischer Ebene liegen, obwohl man ihnen eine systematisierende Richtung allgemein zugesteht.

Für die Geschichte der Religionsphänomenologie bis 1940 und für eine kritische Beurteilung dieser ersten Phase können wir auf

die immer noch lesenswerte Abhandlung von Dr. E. Hirschmann verweisen: ›Phänomenologie der Religion. Eine historisch-systematische Untersuchung von „Religionsphänomenologie" und „religionsphänomenologischer Methode" in der Religionswissenschaft‹. Die Autorin bespricht darin die phänomenologischen Untersuchungen von dreizehn Wissenschaftlern und charakterisiert Art und Tendenz dieser Arbeiten in ausgezeichneter Weise. Ihrer Meinung nach laufen alle diese Forschungslinien in der Religionsphänomenologie van der Leeuws zusammen. Sie bildet, wie sie glaubt, das umfassendste System und wird als „strukturpsychologisch verstehende Phänomenologie der Religion" eingeordnet. Ein Diagramm auf Seite 115 erläutert ihre Ansicht.

Aus diesem schmalen Buch lassen sich zwei Schlußfolgerungen ableiten, die wesentlich sind für eine richtige Vorstellung vom eigentlichen Standort der Religionsphänomenologie und der damit verbundenen Schwierigkeiten. Zum ersten wird deutlich, daß es Wissenschaftler gibt, die andere Bezeichnungen bevorzugen. Sie verwenden Begriffe wie „Typologie", „Ontologie" oder „systematische Religionswissenschaft". Es ließen sich leicht Gründe für solch eine Änderung ausführen. Dadurch könnte die Verwechslung mit der philosophischen Phänomenologie vermieden werden, und die Anhänger jener Schule würden weniger Anlaß haben, uns den Mißbrauch der Terminologie Husserls vorzuwerfen — ein Punkt, auf den ich noch zurückkommen werde. Jedoch ist schwer zu sehen, wie ein besserer Name gefunden werden könnte, der zudem noch populär wäre und allgemein akzeptiert würde. Abgesehen davon erhebt sich die Frage, warum man einen Namen fallen lassen sollte, der seit rund siebzig Jahren gebräuchlich war und der seit 1887 nur dazu dient, „eine Theorie (religiöser) Phänomene" in einer Weise zu bezeichnen, die wir später noch genauer erläutern werden. Zum zweiten lehren die Ausführungen von Frau Hirschmann, daß Phänomenologen oft mit verschiedenen Voraussetzungen und Methoden an ihr Forschungsobjekt herangehen. Frau Hirschmann teilt die Wissenschaftler, deren Bücher sie behandelt, in folgende Gruppen ein: 1. rein deskriptiv sind die Arbeiten von P. D. Chantepie de la Saussaye, C. P. Tiele, E. Lehmann und F. Pfister, 2. eine philosophische Richtung ist bei M. Scheler, G. Wobbermin und R. Winkler

zu finden, 3. auf ein „phänomenologisches Verstehen“ zielen N. Söderblom, R. Otto, H. Frick, G. Mensching, J. Wach, G. van der Leeuw und C. J. Bleeker.

Diese Untersuchung könnte für die Periode nach 1940 mit vielen anderen Namen ergänzt werden, was beweist, daß die Religionsphänomenologie in den letzten Jahrzehnten einen guten Ruf bekommen hat. Aus den einschlägigen Studien geht hervor, daß sich niemand mehr mit einer reinen Beschreibung religiöser Fakten zufriedengibt. Man will ihre Bedeutung und ihre Struktur verstehen. Der beste Beweis für die Annahme ist in Band XIX der ›Encyclopédie française‹ zu finden, der 1957 herauskam und die Gebiete Philosophie und Religion enthält. Der Band hat drei Teile: Abschnitt A besteht aus einer ›Esquisse d'une phénoménologie de la religion‹, Abschnitt B ist überschrieben ›Histoire et sociologie religieuses‹, und Abschnitt C behandelt ›L'esprit des religions contemporaines‹. Schon der Titel der dritten Abteilung, in der die lebenden Religionen nach phänomenologischen Grundsätzen beschrieben werden, ist typisch für den Geist des Gesamtwerkes. Die Wissenschaftler, die Beiträge für den Band verfaßt haben, wollten mehr von ihrem Untersuchungsgegenstand erfassen, als eine einfache Beschreibung möglich macht. Sie strebten nach einem Verständnis von Geist, Wesen und Struktur der Religionen, mit denen sie sich beschäftigt haben. Daß der Entwurf einer Religionsphänomenologie in Abschnitt A aus dem gleichen Motiv entstand, verdeutlichen schon die Überschriften der einzelnen Kapitel: ›Les attitudes générales; Don humain et aide transcendante; La vie spirituelle; Le culte et les représentations objectives; La chute et le salut‹. Diese Auswahl mag genügen, denn sie zeigt deutlich, in welchem Geist die ›Encyclopédie française‹ geschrieben ist, und sie zeigt zugleich die Richtung der gegenwärtigen Religionsphänomenologie an.

Die Phänomenologie ist jedoch ein junger Zweig der Religionswissenschaft, die ihren Weg tastend findet und auch ab und zu ins Stolpern kommt. Kein Wunder also, daß sie kritischen Urteilen aller Art ausgesetzt war. Einige Kritiker gingen sogar so weit, daß sie die Existenzberechtigung dieses Wissenschaftszweiges leugneten. Nachdem 1934 meine ›Inleiding tot een phaenomenologie von de gods-

dienst‹ erschienen war, schrieb ein Kritiker: „Schließlich fühlen wir uns gezwungen, unserer Meinung Ausdruck zu verleihen, daß es auch diesem Buch nicht gelungen ist, uns davon zu überzeugen, daß die Religionsphänomenologie den Charakter eines eigenständigen Teils der Religionswissenschaft trägt, der von Religionsgeschichte, -psychologie und -philosophie zu unterscheiden ist. Es ist wohl möglich, verschiedene, höchst interessante Fakten unter der Überschrift Religionsphänomenologie zusammenzustellen, wie dieses Buch zeigt, aber dadurch ist ihr Charakter als unerläßlicher und wesentlicher Teil der Religionswissenschaft noch nicht hinreichend bewiesen." Und zur phänomenologischen Methode sagt er weiter: „Eine in meinen Augen so zwitterhafte Wissenschaft wie die Religionsphänomenologie bewirkt mehr Schlechtes als Gutes, weil sie ständig Urteile ausspricht, die ihrer philosophischen Bedeutung nach nicht gerechtfertigt sind und die durch ihre belehrende Art und emotionale Färbung alles andere als Klarheit schaffen." [3] Eine wahrhaftig offen geäußerte Meinung. Dieser Kritiker meines Buches leugnet die Existenzberechtigung der Religionsphänomenologie und schlägt tatsächlich die Teilung dieser Wissenschaft vor, so daß der eine Teil ihrer vorgeblichen Aufgabe der Religionsgeschichte und der andere Teil der Religionsphilosophie zugewiesen wird. Die Tatsache, daß die Religionsphänomenologie solche Angriffe überlebt und sogar einen gewissen Höhepunkt erreicht hat, sollte jedoch zu der Frage ermuntern, ob diese Kritiker wirklich einen guten Einblick in die inneren Zusammenhänge dieser Wissenschaft haben.

Die gleichen Bedenken gelten für die kritischen Anmerkungen, die Theologen zur phänomenologischen Methode machen. Als Beispiel nehme ich das Urteil, das Prof. D. Th. L. Haitjema, Professor für systematische Theologie in Groningen, über das Werk seines Kollegen van der Leeuw fällte. Er sagt in seinem Artikel abschließend zu dieser Frage: „Die Religionsphänomenologie zeigt in drei Punkten einen Mangel an Klarheit, der ihre Deutlichkeit insgesamt mehr oder weniger zweifelhaft erscheinen läßt: nämlich 1. mangelnde Klarheit hinsichtlich des Begriffs „Wirklichkeit", 2. mangelnde Klarheit in der Definition der Wahrheit, 3. mangelnde Klarheit in

[3] Dr. G. H. van Senden in Barchembladen, Okt. 1934.

ihrer Beziehung zur Theologie.“ [4] Für den Eingeweihten genügt dieses Zitat, um zu erkennen, was mit solchen Einwänden gemeint ist. Er weiß auch, daß sich die Religionsphänomenologie der unvermeidbaren Schwächen ihrer Grundlagen und Methoden bewußt ist und daß sie diese Probleme schon vorher durchdacht hat, wie die Passagen beweisen, die van der Leeuw diesem Thema in seiner ›Phänomenologie der Religion‹ wie auch in seiner ›Inleiding tot de theologie‹ gewidmet hat. Man könnte hinzufügen, daß eine Reihe von Kritikern nach einer sorgfältigeren Durchsicht phänomenologischer Bücher die Antwort auf ihre kritischen Äußerungen selbst gefunden hätten. Trotz alledem muß ihrer Kritik ein wahrer Kern zugestanden werden. Seit vielen Jahren habe ich diesen Punkt anerkannt und gesagt: „Die Arbeitsweise der Religionsphänomenologie leidet unter mangelnder Klarheit.“ Und daran habe ich die Mahnung angeschlossen: „Meiner Ansicht nach sollte die Religionsphänomenologie eine exaktere Methode ausarbeiten und ihr Arbeitsfeld scharf abgrenzen. Sie sollte sich in deutlichem Abstand zur philosophischen Phänomenologie halten, so daß ihr Charakter unbestritten feststeht.“ [5] Mir scheint es lohnend, die Wichtigkeit des letzten Satzes hervorzuheben. Nach meiner Auffassung ist die Religionsphänomenologie eine empirische Wissenschaft ohne philosophische Ziele. Es wäre vernünftig, so wenig wie möglich auf die Terminologie bestimmter philosophischer oder psychologischer Richtungen zurückzugreifen, weil zu befürchten ist, daß man auch die theoretischen Implikationen dieser Systeme übernehmen müßte. In dieser Hinsicht habe ich von Anfang an einen Standpunkt eingenommen, der sich deutlich von dem meines angesehenen Landsmannes van der Leeuw unterschied, der nicht nur ganz unter dem Einfluß der philosophischen Phänomenologie stand, sondern sich auch für die Anwendung der Ideen der Strukturpsychologie in der Religionsgeschichte aussprach.[6]

[4] Th. L. Haitjema in Vox Theologica, Dez. 1941.

[5] Grondlijnen ener phaenomenologie van de godsdienst, Dez. 1943, p. 20, 21.

[6] Über einige neuere Ergebnisse der psychologischen Forschung und ihre Anwendung auf die Geschichte, insonderheit die Religionsgeschichte (Studi e materiali di storia delle Religioni, 1926).

Daher war ich in einer vorteilhaften Position, als ich von meinem Kollegen Prof. Dr. J. A. Oosterbaan, Professor für Religionsphilosophie und Ethik an der Universität von Amsterdam, angegriffen wurde. Seine Einwände gegen die Religionsphänomenologie sind dreifacher Art: 1. Sie verwendet die Verfahren der Epochè und des eidetischen Erfassens in illegitimer Weise. 2. Sie bezieht eine bestimmte Stellung in der Frage der Wahrheit der Religion, obwohl sie erklärt, sie habe sich in diesem Punkt nicht festgelegt. 3. Sie gibt fälschlicherweise vor, eine Wissenschaft zu sein, die das Wesen der Religion zum Inhalt hat. Damit beschuldigt er die Religionsphänomenologie, die Grenzen ihres Bereichs überschritten und auf das Feld der Religionsphilosophie übergegriffen zu haben. Oosterbaan würde die Religionsphänomenologie am liebsten in ihr — nach seiner Aufassung — ursprüngliches und eigentliches Tätigkeitsfeld zurückweisen, nämlich die systematische Beschreibung religiöser Phänomene als Teil historischer Untersuchungen. [7]

In meiner Antwort auf diese Einwände [8] betonte ich die folgenden Punkte: 1. Seit 1887 hat sich die Religionsphänomenologie dahin weiterentwickelt, daß sich heute niemand mehr auf die bloße Beschreibung religiöser Phänomene beschränkt — was der Inventur in einem antiquierten Museum gleichkäme —, sondern die allgemeine Richtung zielt auf eine Erforschung der Bedeutung und Struktur dieser Fakten. 2. Die Grundsätze der Epochè und des eidetischen Erfassens werden in bildlichem Sinn gebraucht. Dagegen ist nichts einzuwenden, vorausgesetzt, daß deutlich gesagt wird, in welcher Weise diese wissenschaftliche Methode benutzt wird. Ich persönlich lasse zu dieser Frage keine Zweifel aufkommen. Man könnte vielleicht erwägen, ob diese Begriffe, die offensichtlich Verwirrung stiften, fallengelassen werden sollten. Aber mit dieser Maßnahme wäre der Religionsphänomenologie eigentlich nicht geholfen. Vielmehr ist wohlbekannt, daß es Forscher der Religionsphänomenologie gibt — und dazu gehören sicher nicht die unbedeutendsten —, die die Terminologie Husserls nie benutzen, obwohl sie genaugenommen ihre Grundsätze anwenden. 3. Die

[7] Nederlands Theologisch Tijdschrift, Dez. 1958.
[8] Nederlands Theologisch Tijdschrift, Juni 1959.

Religionsphänomenologie hat niemals vorgegeben, eine Wissenschaft zu sein, die das Wesen der Religion zum Gegenstand hat. Ihr einziger Anspruch besteht darin, daß es ihr hin und wieder gelingt, die Struktur eines größeren oder kleineren Komplexes religiöser Phänomene zu ermitteln. Aber das steht hier nicht zur Debatte. 4. Es ist ein Mißverständnis zu behaupten, die Religionsphänomenologie gebe in irgendeinem Sinn ein Urteil zu der Frage nach der Wahrheit der Religion ab. Sie bewahrt nur ihre unvoreingenommene Stellung durch die Forderung, daß jede Religion als das verstanden werden sollte, wofür sie steht, nämlich als ernsthaftes Bekenntnis religiöser Menschen, ein Wissen von Gott zu haben. Das bedeutet, daß sie auf der einen Seite die Idee einer einzigen wahren Religion zurückweist und auf der anderen Seite die Behauptung erörtert, es gebe keine wahre Religion, weil jede Religion auf menschlich-psychologische oder soziale Faktoren zurückzuführen sei. 5. Ich habe immer die Meinung vertreten, daß die phänomenologische Methode auf verschiedene Wissenschaftszweige angewandt werden kann und auch tatsächlich angewandt wird. Diese These läßt sich, soweit es Holland betrifft, leicht beweisen. 1924 schrieb ein angesehener holländischer Psychiater, Prof. Dr. H. C. Rümke, Utrecht, eine gründliche Untersuchung mit dem Titel ›Zur Phänomenologie und Kritik des Glücksgefühls‹. In diesem Buch erklärt: „Die phänomenologische Methode (hier gemeint in der ihr von Jaspers gegebenen Form) hat sich als hervorragend geeignetes Mittel zum Erkennen und Erkennbarmachen gesunden und kranken psychischen Geschehens erwiesen. Der Wert für die klinische Psychiatrie liegt in erster Linie in der durch sie ermöglichten feineren Unterscheidung von, oberflächlich betrachtet, gleichen Zustandsbildern. Sie bietet die Möglichkeit dar, intuitiv gefühlte Unterschiede in Worte zu kleiden und so mittelbar zu machen.“ Hier haben wir ein sehr interessantes Zeugnis über den Wert, den die phänomenologische Methode für die psychiatrische Unterscheidung von qualitativ verschiedenen geistigen Prozessen hat. Eine Anwendung dieser Methode in der Naturwissenschaft ist in dem kleinen Buch der Professoren H. C. Hulst und C. A. von Peursen zu finden, das den Titel ›Phaenomenologie en natuurwetenschap‹ (1953) trägt. Die Autoren zeigen, daß die moderne

Naturwissenschaft ihre Probleme mit ganz anderen Methoden angeht als früher. Sie geht nicht mehr von der Voraussetzung aus, daß es eine absolute Welt gibt, die man mit exakten Bezeichnungen beschreiben und erklären kann. Sie entwirft vielmehr die Skizze eines Weltbildes als vorläufige Antwort auf menschlichen Wissensdrang. Dann bemüht sie sich immer wieder, die vorläufige Grenze der Erkenntnis zu überschreiten und weitreichendere Perspektiven zu eröffnen. Das gleiche versuchen Religionsgeschichte und -phänomenologie.

In bezug auf die phänomenologische Methode herrscht unter den Forschern der beiden letztgenannten Wissenschaften sicherlich Einstimmigkeit, obwohl sie verschiedenen Glaubensrichtungen, Kirchen und Nationen angehören und nicht dieselbe Weltanschauung teilen. Auf jeden Fall werden sie einer Beschreibung dieser Methode zustimmen, wie sie z. B. H. Ch. Puech in seiner ›Leçon inaugurale‹ als Professor des Collège de France gibt:

Die ‚Religionsphänomenologie' in ihrer jüngsten Ausrichtung macht es sich gerade zur Aufgabe, aus dem Chaos der ineinander verwobenen Linien, das die historische Realität zunächst darstellt, die der Geschichte zugrundeliegenden Strukturen herauszulösen und sie in ihrem Wesen zu erkennen, mit ihren Gesetzen und ihren spezifischen Bedeutungen, d. h. als relativ autonome oder organische Einheiten.

Das gleiche gilt von der Erklärung Gaston Bergers in der ›Encyclopédie française‹ [9]:

Die phänomenologische Methode kann uns helfen, so scheint es, die Einstellung zu finden, die für das Verständnis des religiösen Lebens angemessen ist. Sie vergegenwärtigt uns zunächst, daß jede Bedeutung einer Intention des Bewußtseins entspringt und daß die Gesten und Gedanken im Grunde genommen unverständlich sind, wenn man sie von dieser Bewegung loslöst, die sie konstituiert. Sie lehrt uns auch, daß wir unsere eigenen Überzeugungen und persönlichen Gefühle nicht unterdrücken können, wenn wir uns mit Tatsachen befassen, die den Menschen betreffen. Wir könnten sie höchstens „einklammern". Sie sind dann gewissermaßen zurückgestellt, zeitweise außer Kraft gesetzt, ohne daß wir ihnen untreu

[9] Band XIX, Zweiter Teil, 19, 32, 2.

werden müßten, und wir können an den inneren Bewegungen des Lebens der anderen teilhaben, ohne deshalb zugleich die Handlungen zu billigen, in denen sie zum Ausdruck kommen.

Ein großer Teil unnötiger Verwirrung und Polemik ließe sich vermeiden, wenn allgemein beachtet würde, daß der Terminus „Religionsphänomenologie" in doppeltem Sinn gebraucht werden kann. Er bezeichnet sowohl eine wissenschaftliche Methode wie auch eine selbständige Wissenschaft, in der Monographien und mehr oder weniger umfangreiche Handbücher geschrieben werden. Als Ergänzung zu Pettazzonis Artikel über ›Il metodo comparativo‹ besteht die Hauptaufgabe in diesem Artikel darin, die Religionsphänomenologie als Arbeitsverfahren genau abzuklären. Ich hoffe, nachdem ich die Geschichte dieser Methode verfolgt und verschiedene Einwände gegen sie analysiert habe, daß klargeworden ist, wie wirksam diese Methode ist und daß man sie deshalb auch zum Studium der Religionsgeschichte verwenden sollte. Nach meiner Auffassung gibt es keinen anderen Weg, zur Bedeutung der Fakten, die diese Wissenschaft uns bietet, vorzudringen. Man könnte ohne Schwierigkeiten zum Beweis dieser These Zitate aus den Büchern hervorragender Religionshistoriker anführen. Im Zusammenhang mit den Schwierigkeiten, die zu überwinden sind, wenn ein europäischer Wissenschaftler die Denkweise analphabetischer Völker Afrikas verstehen möchte, zitiert N. Söderblom einen Satz von Dennett: „Man muß schwarz denken lernen" [10], um zu der Überzeugung zu kommen, daß man die Primitiven nie verstehen wird, wenn man nicht sozusagen aus der Haut seiner eigenen Denkformen kriecht. Dieser Meinung seien einige Sätze von W. B. Kristensen hinzugefügt, des verstorbenen Professors für Religionsgeschichte in Leyden: „Wir sollten nicht vergessen, daß es keine andere religiöse Realität gibt als das Glaubensbekenntnis der Gläubigen. Wenn wir mit echter Religion bekannt werden wollen, sind wir ausschließlich auf die Äußerungen der Gläubigen angewiesen. Was wir von unserem Standpunkt über Wesen und Wert fremder Religionen denken, gibt sicherlich Aufschluß über unseren eigenen Glauben oder über unsere Vorstellung religiöser Gläubigkeit, aber wenn unsere Ansicht

10 Das Werden des Gottesglaubens, 1916, S. 3.

über eine fremde Religion sich von der Wertschätzung durch die Gläubigen selbst unterscheidet, dann haben wir es nicht mehr mit ihrer Religion zu tun. Nicht nur unsere eigene Religion, sondern jede Religion ist dem Glauben ihrer Anhänger entsprechend etwas Absolutes, das nur unter diesem Gesichtspunkt verstanden werden kann.“ [11] Man könnte mit Recht die Frage stellen, ob es überhaupt möglich ist, eine fremde Religion vollständig und in adäquater Weise zu verstehen. Anscheinend war sich Kristensen der Tatsache bewußt, daß unserem Verstehensvermögen Grenzen gesetzt sind: „Es muß gesagt werden: Wir können nicht zu einem vollkommenen Verständnis fremder Religionen gelangen.“ Er selbst hat uns jedoch ein ausgezeichnetes Beispiel dafür gegeben, was die Erforschung religiöser Phänomene, in seinem speziellen Fall der Religionen des Altertums, erreichen kann, wenn sie vom Geist vollständiger und unvoreingenommener Hingabe an ihr Objekt stimuliert ist.

Manche mögen bezweifeln, ob eine Ausführung über die phänomenologische Methode großen Wert hat. Religionshistoriker werden gewöhnlich ungeduldig, wenn sie lange Abhandlungen über die Grundlagen und Methoden ihrer Arbeit lesen müssen. Das kann ihnen niemand verübeln, aber sie werden auch zugeben müssen, daß es äußerst nützlich ist, ab und zu an seine eigentliche Aufgabe erinnert zu werden. Ich denke dabei an folgendes: Unser Wissen über die Religionen der Welt nimmt jährlich quantitativ und qualitativ zu. Aber daraus folgt nicht unbedingt, daß unser Verständnis der inneren Zusammenhänge dieser Religionen die gleichen Fortschritte macht. Es gibt immer noch viele leere Stellen auf der Karte unserer Einsichten. Verstehen wir wirklich, in welchem Sinn Osiris oder Tammuz als Götter der Erneuerung verehrt wurden? Haben wir die richtigen Mittel gewählt, um z. B. die Bedeutung einer Shinto-Zeremonie zu erforschen oder der mohammedanischen Fastenpflicht oder der Meditation als Heilsweg, sagen wir, im Zen-Buddhismus? Ich fürchte, daß wir häufig unsere Unwissenheit zugeben müssen. Deshalb ist eine Diskussion über die phänomenologische Methode nicht überflüssig. Wenn eine Chance für das einzige Ziel besteht, das die harte Arbeit mühsamer Forschung

[11] Inleiding tot de godsdienstgeschiedenis, 1955, S. 22, 23.

wert ist, nämlich ein tiefgreifendes Verständnis fremder Religionen, dann erreichen wir dieses Ziel nur mit Hilfe dieser Methode.

Auf der anderen Seite hat sich gezeigt, daß die Religionsphänomenologie schon allein durch die Anwendung ihrer Methode konkretere Formen annimmt. Der Wunsch, die Bedeutung bestimmter religiöser Vorstellungen zu verstehen, führt zu einer Systematisierung religiöser Fakten, die wir verschiedenen Religionen entnehmen. Auf diese Weise entstehen Monographien oder Handbücher. Es liegt auf der Hand, daß die Religionsphänomenologie dabei sehr abhängig von dem Material ist, das die Religionsgeschichte anbietet. Das bedeutet, daß zwischen diesen beiden Wissenschaften eine enge Wechselbeziehung bestehen sollte. Erstens in dem Sinn, daß kein Forscher der Religionsphänomenologie neue Ideen beibringen kann, wenn er nicht ein guter Religionshistoriker ist und dadurch irgendwo einen direkten Zugang zu den Quellen besitzt. Außerdem erhält er auf diese Weise die nötige Kontrolle über allzu ungehemmte Spekulationen. Zweitens ist wichtig anzumerken, daß die Religionsgeschichte den phänomenologischen Blickwinkel ständig als Schutz vor unproduktiver Spezialisierung braucht. Diese wechselseitige Abhängigkeit wird von einem der Mitautoren der ›Encyclopédie française‹ deutlich ausgesprochen:

> Die Religionsgeschichte mit ihrer konkreten Grundlage stellt der Phänomenologie das Material bereit, mit dem sie arbeitet und ohne das sie sich der Gefahr aussetzt, in eine willkürliche Systematisierung zu verfallen. Die Phänomenologie stellt in gewisser Hinsicht einen Versuch dar, der Überspezialisierung zu entrinnen ... Das Verdienst der Phänomenologie besteht gerade darin, daß sie an der Gesamtschau festhält und dadurch einem notwendigen Übel entgegenwirkt.[12]

Ist man sich dieser Situation bewußt, überrascht es nicht, auf Bücher zu stoßen, die auf der Grenze liegen und kaum einzuordnen sind. Berühmte Beispiele für diese Kategorie sind Pettazzonis Untersuchungen über ›La confessione dei peccati‹ und über ›The All-Knowing God‹. Ihr Charakter entspricht vollkommen Pettazzonis

[12] Band XIX, Zweiter Teil, Sektion B, 19, 40, 12.

Forderung, daß diese beiden Wissenschaften einander durchdringen sollten.

Um eine Vorstellung von den Leistungen der Religionsphänomenologie zu bekommen, sollte man ein Handbuch befragen. Das hervorragendste Buch ist van der Leeuws ›Phänomenologie der Religion‹, weil es einen bewundernswerten Versuch darstellt, die ganze Welt religiöser Phänomene zu erfassen. Van der Leeuw untersucht zuerst „Das Objekt der Religion", d. h. die Idee von „Macht, Wille und Gestalt". Zweitens behandelt er „Das Subjekt der Religion" in drei Abschnitten: „A. Der heilige Mensch, B. Die heilige Gemeinschaft, C. Das Heilige am Menschen, die Seele". Drittens spricht er über „Objekt und Subjekt in ihrer Wirkung aufeinander", und zwar unter folgenden zwei Aspekten: „A. Die äußere Handlung, B. Die innere Handlung". Teil IV bringt eine Beschreibung der verschiedenen Verhaltenstypen in bezug auf „Die Welt". Im letzten Kapitel werden „Gestalten" zweierlei Art gezeichnet, nämlich „A. Religionen" und „B. Stifter". In einem Anhang mit dem Titel ›Epilegomena‹ entwickelt van der Leeuw seine phänomenologischen Grundsätze. Dieses Buch umfaßt also theoretisch fast das ganze Gebiet phänomenologischer Arbeit. Dennoch unterliegt es einer gewissen Einseitigkeit. Bei genauerem Hinsehen stellt man fest, daß van der Leeuw sein Material zum großen Teil den Religionen analphabetischer Völker entnommen hat. Das wird in seinem Kapitel über das Objekt der Religion deutlich und ist noch auffälliger in seinem Abschnitt über die Vorstellungen der Seele. Diese Eigenheit scheint ein Überbleibsel aus jener Zeit zu sein, als Forscher der vergleichenden Religionswissenschaft ihr Material ausschließlich bei den Religionen primitiver Völker suchten, wenn sie über das Wesen der Religion schrieben. Sie gingen offenbar von der Voraussetzung aus, daß das Studium der, wie man damals glaubte, ältesten Religionsstufe den besten Einblick in die Natur der Religion überhaupt gewähren würde. Die Frage scheint sinnvoll, ob das Studium der sogenannten Hochreligionen nicht eine bessere Möglichkeit bietet, eine Vorstellung davon zu bekommen, was Religion wirklich ist. Auf jeden Fall ist ein Handbuch der Religionsphänomenologie nicht umfassend, wenn es nicht die bedeutsamen Phänomene aller Religionen einschließt. Aus dem glei-

chen Grund hat das hervorragende Buch von M. Eliade ›Traité d'histoire des religions‹ seine Grenzen. Der Titel ist etwas irreführend. Eigentlich stellt dieses Buch eine Art Religionsphänomenologie dar, denn sein leitender Grundsatz ist die Erforschung der „morphologie du sacré". Das Interesse des Autors ist in erster Linie auf die verschiedenen Formen der „hiérophanie" (Erscheinungen des Heiligen) gerichtet, wie sie in den Religionen analphabetischer Völker und des Altertums auftreten und in den älteren indischen Religionen. Die besten Beispiele für ein vielseitiges Handbuch der Religionsphänomenologie sind E. O. James' ›Comparative Religion‹ und Geo Widengrens ›Religionens Värld‹. Da die Arbeit von James ein Lehrbuch ist, gibt sie nur allgemeine Richtlinien ohne Details. Dafür hat sie den Vorzug, daß sie eine große Variationsbreite typischer Elemente der Religion erfaßt. Das gilt noch mehr von Widengrens Handbuch. Eigenartigerweise erklärt der Autor an keiner Stelle seine phänomenologischen Grundsätze. Er steigt unmittelbar in die Problematik der Beziehung zwischen Religion und Magie ein. Obwohl seine Darstellung der verschiedenen religiösen Komponenten den Eindruck einer Beschreibung macht, gelingt es ihm doch, ihre verborgene Bedeutung und innere Struktur aufzudecken. Außerdem gründen seine Aussagen zum großen Teil auf seinen eigenen Forschungen.

Unbeschadet der Vorzüge dieser Handbücher geht aus Pettazzonis Artikel ›Il metodo comparativo‹ deutlich hervor, daß sie seiner Meinung nach insofern etwas zu wünschen übriglassen, als sie den Gedanken einer Entwicklung vernachlässigen, der für alle Geschichte, auch für die Religionsgeschichte, wesentlich ist. Ich muß zugeben, daß er damit einen wunden Punkt berührt hat. Das Problem der Entwicklung in der Religionsgeschichte und -phänomenologie hat auch mich schon seit längerem beschäftigt. Ich habe sogar einen bescheidenen Versuch unternommen, diese Lücke zu füllen. In der zweiten Auflage meines Buches ›De structuur van de godsdienst‹ (1952) habe ich den beiden bisher behandelten Aspekten der Religionsphänomenologie einen dritten hinzugefügt. Die beiden Aspekte waren theoria und logos der Phänomene. Die „theoria" der Phänomene führt zu einem Verständnis der religiösen Bedeutungen verschiedener Erscheinungsformen der Religion, die in der ganzen Welt auftreten, wie Opfer, Gebet und Zauberkunst. Der

„logos" der Phänomene deckt die verborgene Struktur verschiedener Religionen auf und zeigt uns, daß sie eine strenge innere Gesetzmäßigkeit haben. Diese kurzen Erläuterungen müssen im Rahmen dieses Artikels genügen. [13] Wir haben gesehen, daß die Aufgabe der Religionsphänomenologie im allgemeinen statisch verstanden wird. Es stimmt natürlich, daß die Bedeutung religiöser Phänomene zum großen Teil ermittelt werden kann, wenn man sie sozusagen als Momentaufnahme untersucht. Aber man sollte nicht vergessen, daß sie auch sich bewegende Bilder sind, d. h. daß sie einer bestimmten Dynamik unterworfen sind. Um diesem Element gerecht zu werden, habe ich den Begriff der „entelecheia" der Phänomene eingeführt. Dieser Artikel ist nicht der geeignete Ort, um dieses interessante Thema weiter auszuführen. Lassen Sie mich deshalb auf meinen Beitrag zu den ›Scritti in onore di Giuseppe Furlani‹ mit dem Titel ›Some remarks on the entelecheia of the religious phenomena‹ [14] verweisen. Im Verlauf meiner Argumentation genügt es zu sagen, daß „entelecheia" in dem Sinn gebraucht wird, den Aristoteles dem Wort zuschrieb, nämlich der Ablauf der Ereignisse, in dem sich das Wesen durch seine Manifestationen verwirklicht. Unter dieser Überschrift habe ich vier Probleme behandelt, 1. die Frage, was wir über den Ursprung der Religion wissen, 2. die Frage nach typischen Merkmalen im Geschichtsverlauf von Religionen, die auf eine bestimmte historische Logik weisen, 3. das Problem unvollständiger Religionen, 4. die Frage, ob die Religionsphänomenologie Beweise für eine allmähliche Höherentwicklung der Religion liefert. Ich bin mir der Tatsache vollkommen bewußt, daß damit nicht mehr als ein erstes Herantasten an eine Reihe von sehr schwierigen, komplizierten und fast unlösbaren Problemen gegeben ist. Ich stimme jedoch ganz der Forderung Pettazzonis zu, daß Religionsgeschichte und -phänomenologie zusammenarbeiten sollten, obwohl ich die Kooperation wahrscheinlich in anderer Weise verwirklichen würde als er. Das ist nicht nur das gute Recht eines jeden, sondern sogar die Voraussetzung echter wissenschaftlicher Arbeit: «du choc des opinions jaillit la vérité».

[13] Siehe Numen Bd. I, Heft 2, S. 147 ff.

[14] Teil II, S. 699—716; s. folg. Kap. [hier nicht abgedruckt].

Kairos. Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie 8, 1966, S. 170—178.

DIE BEDEUTUNG DER RELIGIONSWISSENSCHAFT FÜR DIE KOEXISTENZ DER WELTRELIGIONEN HEUTE

Von Ernst Benz

Die Frage der Koexistenz der Weltreligionen heute ist von einer unübersehbaren brennenden Aktualität. Die Zeitungen berichten fast täglich über heftige Kämpfe zwischen den Anhängern der verschiedenen Weltreligionen, zwischen Buddhisten und römischen Katholiken in Vietnam, zwischen Moslems und Christen im Sudan, und gerade in diesen Tagen des Beginns unserer Internationalen Konferenz [1] hat der Konflikt zwischen Pakistan und Indien, hinter dem der religiöse Gegensatz zwischen dem Islam und dem Hinduismus steht, die Form einer offenen kriegerischen Auseinandersetzung in Form von Panzerschlachten und Bombardierungen von Städten und Dörfern an der Grenze der beiden Staaten angenommen. Diese Tatsache widerlegt alle Behauptungen von dem Säkularisationsprozeß, der heute angeblich alle Weltreligionen gleichmäßig erfaßt und ihrer religiösen Dynamik beraubt haben soll: Die Religionsgegensätze sind in unserer Zeit weder entschärft noch auf das Maß einer rein intellektuellen Auseinandersetzung reduziert. Vielmehr verlaufen heute noch die Auseinandersetzungen zwischen den einzelnen Weltreligionen immer wieder in der bestürzenden Form von plötzlich ausbrechenden Massendemonstrationen, in denen die einzelnen Gruppen einander häufig mit den Mitteln des blutigen Terrors bekämpfen und sich gegenseitig das Lebensrecht absprechen. Die Nachrichten über die heute in der ganzen Welt entflammenden Religionskonflikte scheinen die pessimistische Deutung dieses Phänomens zu rechtfertigen. Der offene Kampf unter den verschiedenen Religionen scheint unvermeidlich zu sein und in einem gewissen

[1] Vortrag, gehalten auf dem 11. Internationalen Kongreß für Religionsgeschichte in Claremont, 6. bis 11. September 1965.

Sinne zum Wesen der Selbstbehauptung der Religionen zu gehören.

Glücklicherweise wurde in den beiden letzten Jahrzehnten auf einem anderen Feld der Weltreligionen der Beweis erbracht, daß es möglich ist, durch eine gemeinsame Anstrengung die traditionelle und veraltete Form der religiösen Auseinandersetzung zu überwinden, und daß es sich erreichen läßt, nach jahrhundertelangen Religionskämpfen zu einer echten Koexistenz, ja zu einer echten Begegnung und Zusammenarbeit auf dem Wege der radikalen Umwandlung der bisherigen gegenseitigen Einstellung zu gelangen: nämlich bei der Begegnung zwischen den christlichen Kirchen, die jahrhundertelang, vor allem auf europäischem Boden, einander verfolgten und einander auf Grund ihres Absolutheitsanspruches das Lebensrecht absprachen, und die in ihrem Kampf rücksichtslos die Mittel der Religionskriege, der Vertreibung, der Beschlagnahme von Eigentum, der Entrechtung und viele andere Arten der Verfolgung gegeneinander anwandten.

In der ökumenischen Bewegung, die seit der Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 nach und nach mit wachsender Intensität die christlichen Kirchen erfaßte, hat sich im Bereich der Christenheit eine Begegnung und Verständigung zwischen den verschiedenen christlichen Kirchen angebahnt. Dieses gehört mit zu den erstaunlichsten und bedeutsamsten Ereignissen der modernen Kirchen- und Geistesgeschichte.

Die Tatsache, daß es im Bereich des Christentums gelungen ist, die widerstrebenden feindlichen Gruppen zu einer Preisgabe ihrer bisherigen Form der Polemik und zu einer Revision ihrer geschichtlichen Urteile und Vorurteile übereinander zu bewegen, legt die Frage nahe, ob es nicht auch möglich sein könnte, in einer ähnlichen Weise die sich bekämpfenden Weltreligionen zu einer Revision ihrer gegenseitigen Urteile und Vorurteile zu bewegen und sie aus der Phase einer militanten Feindschaft in die Phase einer friedlichen Koexistenz zu überführen.

Die weitere, in diesem Zusammenhang sich ergebende Frage wäre dann, ob die Sachverständigen der vergleichenden Religionswissenschaft aus dem Bereiche der einzelnen Religionen nicht in einer ähnlichen Weise zu der Herbeiführung eines besseren gegenseitigen Ver-

ständnisses und einer friedlicheren Form der Koexistenz der Weltreligionen beitragen könnten, wie die Bemühungen theologischer Sachverständiger innerhalb der ökonomischen Bewegung einen Gesinnungswandel der gegenseitigen Beurteilung der christlichen Kirchen herbeigeführt haben. Die Geschichte der ökumenischen Bewegung könnte in einem gewissen Sinn aufschlußreich sein für die entsprechende Initiative, eine angemessenere Form der Koexistenz und der Zusammenarbeit zwischen den verschiedenen Weltreligionen zu schaffen.

In der ökumenischen Bewegung lassen sich deutlich zwei Etappen unterscheiden. Auf der ersten Stufe begannen einige mutige Persönlichkeiten damit, durch ihre Privat-Initiative — häufig in einer sehr schwierigen Kampfsituation gegenüber ihrer eigenen kirchlichen Institution — eine Überwindung der Streitigkeiten und Rivalitäten zwischen den einzelnen christlichen Kirchen zu fordern und durch geeignete, meist recht mühsam zu erprobende Maßnahmen vorzubereiten. Die Vorkämpfer der ökumenischen Bewegung wurden nicht müde, in ihren eigenen Kirchen auf den fundamentalen Widerspruch zwischen der von den Kirchen verkündeten Botschaft des Evangeliums und der herrschenden Praxis des Rivalitätenkampfes unter den Kirchen selbst hinzuweisen; so gelang es ihnen allmählich, gegen den Widerstand der konfessionellen Selbstbehauptung ein Bewußtsein der Einheit der christlichen Kirche wiederzuerwecken, das das konfessionelle Sonderbewußtsein und die konfessionelle Polemik langsam zu überlagern begann.

Erst nach einer längeren Periode unermüdlicher charismatischer Pionierarbeit dieser ökumenischen Persönlichkeiten — es sei hier John Mott erwähnt, dessen 100. Geburtstag die Cornell University dieses Jahr feierlich begeht — und erst nach der Auflockerung des traditionellen Selbstverständnisses der einzelnen Kirchen begann die zweite Etappe der ökumenischen Bewegung, in der die institutionellen Kirchen selbst sich die Aufgabe einer engeren Zusammenarbeit zu eigen machten und entsprechende ökumenische Institutionen gründeten, in denen sie durch offizielle Delegierte vertreten waren und miteinander in ökonomischen Studienkommissionen die theologischen und geschichtlichen Grundlagen ihres Glaubens prüften.

Die besonderen Aufgaben der zahlreichen theologischen Sachverständigen, die sich vor allem in den Studienkommissionen des Weltkirchenrates zusammenfanden, bestanden darin: 1. den Mitgliedern ihrer Denominationen eine bessere Kenntnis der anderen christlichen Kirchen und Gruppen zu vermitteln und 2. gemeinsam die traditionellen Urteile und Vorurteile kritisch zu überprüfen, die die Vorstellungen der Kirchen voneinander bis jetzt beherrschten und ihr polemisches Verhalten zueinander bestimmten, und die Frage zu stellen, inwiefern diese traditionellen Urteile und Vorurteile noch für unsere eigene Zeit zuträfen oder sich als unzutreffend und überholt erwiesen, und weiter die Frage, wieweit sie auch im Falle ihrer geschichtlichen Berechtigung unter den gegenwärtigen Lebensbedingungen noch von aktueller Bedeutung wären.

Die Hauptarbeit in der Vorbereitung einer gegenseitigen Annäherung der christlichen Kirchen untereinander ist durch die Sachverständigen der einzelnen Studienkommissionen des Weltkirchenrates, aber auch durch die Experten des Zweiten Vatikanischen Konzils wie auch einiger orthodoxer theologischer Konferenzen geleistet worden, denen die entsprechenden Bemühungen der theologischen Sachverständigen in den einzelnen Theologischen Fakultäten und kirchlichen Theologischen Schulen zur Seite traten.

Selbstverständlich kann die Entwicklung auf dem Gebiet der ökumenischen Bewegung nicht einfach auf das Gebiet der Koexistenz der Weltreligionen übertragen werden, da trotz aller Polemik und aller Belastungen der gegenseitigen Beziehungen der christlichen Kirchen durch einen jahrhundertealten Religionskampf immer noch die Voraussetzungen eines gemeinsamen Glaubens an die Person Jesu Christi und an die Verbindlichkeit der biblischen Überlieferung als Grundlagen einer Verständigung gegeben waren.

Trotzdem kann die Analogie der ökumenischen Bewegung für die Klärung der Frage hilfreich sein, ob nicht die vergleichende Religionswissenschaft in dem gegenwärtigen Rivalitätskampf zwischen den Weltreligionen einen ähnlichen Beitrag zur Anbahnung einer besseren gegenseitigen Verständigung und Zusammenarbeit leisten kann.

Auf diesem Gebiet herrschen nun Verhältnisse, die der ersten Stufe der Entwicklung der ökumenischen Bewegung entsprechen.

Einzelne Persönlichkeiten, die sich durch umfassende Kenntnisse mehrerer Weltreligionen auszeichnen, und die von dem guten Willen erfüllt sind, eine Überwindung der Gegensätze zwischen den Weltreligionen herbeizuführen, haben auch hier bereits im Sinne einer besseren gegenseitigen Verständigung innerhalb ihrer eigenen Religionsinstitutionen gewirkt und haben sich mit Persönlichkeiten aus anderen Religionen, die eine entsprechende Bereitwilligkeit zur Zusammenarbeit mitbringen und eine ähnlich weitreichende Kenntnis der Religionen aufzuweisen haben, zu einzelnen Tagungen versammelt und auch zu ständigen Institutionen zusammengeschlossen, um eine tiefer greifende geistige Annäherung zwischen den Religionen herbeizuführen und die Phase der blutigen Rivalitäten und der gegenseitigen Unterdrückung zu beenden. Es gibt eine ganze Reihe von Weltorganisationen, die aus solchen Bemühungen hervorgegangen sind: das World Parliament of Religions, die Community of Faith, die World Brotherhood usw.

Allerdings ergibt sich hier auf dem Gebiet der Weltreligionen dieselbe Schwierigkeit, die zu Beginn der ökumenischen Bewegung auftrat. Es ist verhältnismäßig leicht, eine Begegnung und Verständigung zwischen einzelnen Vertretern der verschiedenen Weltreligionen herbeizuführen, von denen jeder für sich auf Grund seiner geistigen Voraussetzungen bereits zu einer Zusammenarbeit geneigt ist, und von denen jeder einzelne bereits den guten Willen und die innere Bereitschaft mitbringt, die verschiedenen streitenden Gruppen miteinander zu versöhnen. Selbstverständlich ist dies ein wichtiger und notwendiger Anfang.

Aber hinter jeder einzelnen dieser Persönlichkeiten, die die Versöhnung und Zusammenarbeit der verschiedenen Religionen anstreben, steht ja jeweils eine bestimmte Institution mit ihren traditionellen Glaubenslehren, mit ihren überkommenen politischen und sozialen Rechten, mit ihrem institutionellen und wirtschaftlichen Schwergewicht, mit ihrem Macht- und Herrschaftsanspruch, mit ihren typischen Sozialstrukturen, mit ihrer traditionellen Lebensform, mit den amtlichen Vertretern der Religionsinstitutionen, mit ihren Massen von Gläubigen und mit ihren überkommenen Lebens- und Denkformen. Hier beginnt nun die besondere Aufgabe der Sachverständigen, eine Aufgabe, die ein hohes Maß von Geduld,

Ausdauer und Mut erfordert, nämlich die Aufgabe, die überkommenen Urteile und Vorurteile zu überprüfen, in deren Licht die einzelnen Religionen ihre jeweiligen Nachbarreligionen betrachten, und denen sie die Maßstäbe ihres praktischen Verhaltens gegenüber diesen Nachbarreligionen entnehmen, die Aufgabe, eine bessere Kenntnis der Nachbarreligionen unter den Gläubigen ihrer eigenen Religion zu verbreiten, die Aufgabe, ihre eigenen Glaubensgenossen zu einer neuen Geistes-, Willens- und Gesinnungshaltung gegenüber den Nachbarreligionen zu ermutigen, einer Haltung, die den anderen ihr eigenes Recht auf ein religiöses Verständnis der transzendenten Grundlagen ihres Seins zubilligt und ihnen ihr Recht auf ihre eigene Form des religiösen Lebens, Denkens und Kultes zuerkennt.

In unserer gegenwärtigen Epoche kommt dem Beitrag der vergleichenden Religionswissenschaft zu dieser Aufgabe eine besondere Bedeutung zu auf Grund der Tatsache, daß in den letzten Jahrzehnten wegen der politischen, ökumenischen und geistigen Entwicklung auf unserem Globus eine vollkommene Veränderung der religiösen Weltlage und der Beziehung der Weltreligionen untereinander eingetreten ist.

1. Es gibt heute auf der ganzen Welt kein einziges Land oder Gebiet mehr, in dem nur eine einzige Religion vorherrschend ist. Als Ergebnis der Ausbreitung der christlichen Mission und der Fluktuation der Weltbevölkerung in Verbindung mit den vor allem durch die beiden letzten Weltkriege herbeigeführten ökonomischen und politischen Veränderungen der Erdoberfläche gibt es heute kein Land oder Gebiet mehr, in dem nicht Menschen verschiedener Religionen zusammenleben und darauf angewiesen sind, miteinander zu leben und zu arbeiten, und in denen die friedliche Koexistenz verschiedener Religionen nicht von unmittelbarer Wichtigkeit sowohl für das öffentliche wie für das private Leben wäre.

2. Alle Mitglieder der in demselben Land oder Territorium zusammenlebenden Angehörigen der verschiedenen Religionsgruppen sind genötigt, an der Lösung derselben politischen, wirtschaftlichen, kulturellen und pädagogischen Aufgaben ihres Landes mitzuarbeiten. Die meisten in den letzten Jahrzehnten gegründeten unabhängigen Staaten Afrikas und Asiens haben in ihrer Verfas-

sung die Garantie der Religionsfreiheit und den Grundsatz der Trennung von Kirche und Staat aufgenommen, so daß den Angehörigen der verschiedenen Religionen die gleichen bürgerlichen Rechte und Pflichten zugeteilt sind. Die Angehörigen der verschiedenen Religionen können sich nicht ihren öffentlichen Verpflichtungen entziehen und sind auf Zusammenarbeit mit Angehörigen anderer Religionen sowohl in ihrem täglichen Berufsleben wie auch im Bereich der politischen und Verwaltungstätigkeit ihres Landes angewiesen. Selbst in den wenigen Ländern, in denen eine einzelne Religion ausdrücklich als Staatsreligion anerkannt und mit bestimmten Vorrechten ausgestattet ist, ist es heute unmöglich, die neben der Staatsreligion überall existierenden religiösen Minoritäten von der verantwortlichen Teilnahme am politischen, sozialen und kulturellen Leben ihres Landes auszuschließen.

Diese Zusammenarbeit im beruflichen Leben und diese gemeinsame Teilnahme an den öffentlichen Aufgaben und Institutionen schafft unter den Mitgliedern der verschiedenen Religionen eine neue Art täglicher Begegnung und veranlaßt sie immer aufs neue, die traditionellen Schranken ihrer Religion zu überschreiten. Man braucht hier zum Beispiel nur an den täglichen Schulbesuch von Kindern verschiedener religiöser Herkunft zu denken, wie er in den meisten asiatischen Ländern heute üblich ist, da die meisten Erziehungseinrichtungen staatlich sind, und auch die Privatschulen der einzelnen Religionsgemeinschaften die Schüler anderer Religionsgemeinschaften zulassen müssen und die Ausübung eines Konfessionszwanges verboten ist. Dieses Zusammenleben von Angehörigen verschiedener Religionen reicht von der Volksschule bis zur Universität. Ebenso schafft das tägliche Zusammenleben von Mitgliedern verschiedener Religionen in der Industrie, in der Verwaltung, in der Armee, im diplomatischen Dienst eine neue Situation im Verhältnis der Religionen zueinander. Dieses tägliche Zusammenleben führt auch immer häufiger zu Eheschließungen zwischen Angehörigen verschiedener Religionen. So ergibt sich in allen Sphären des öffentlichen und privaten Lebens ein immer stärker um sich greifender bedeutsamer Wandel in der allgemeinen Haltung der Religionen zueinander. Ein neues Klima der Koexistenz macht sich bemerkbar.

3. Die Mitglieder der verschiedenen Religionen sind infolge ihres Eingespanntseins in die Wirtschafts- und Arbeitsmethoden der modernen westlichen Zivilisation demselben Einfluß der westlichen Zivilisation und Technik ausgesetzt. So verschieden auch die einzelnen Religionen auf die Erfordernisse der modernen technischen und wirtschaftlichen Zivilisation reagieren mögen, so stellt doch die Notwendigkeit, sich in diesen neuen Lebensverhältnissen zurecht zu finden, eine gemeinsame Anforderung ihres täglichen Lebens dar und nötigt sie, gemeinsam dieselben Lebensprobleme zu lösen und ihre religiösen Anschauungen mit dieser neuen Lebensform in Einklang zu bringen und sie von ihren religiösen Ideen her zu formen.

Angesichts dieser neuen Beziehungen zwischen den Weltreligionen ergeben sich einige neue Aufgaben des Studiums der vergleichenden Religionswissenschaft. Diese Aufgaben sind allerdings nicht „neu" in dem Sinn, daß man sie bisher noch nicht beachtet hätte, und es wäre nur ein Zeichen von Ignoranz, wenn man alle die Forschungsarbeiten übersehen wollte, die in dieser Richtung bereits unternommen und vorgelegt wurden. Es seien hier nur einige besondere Forschungsaufgaben hervorgehoben, die im Hinblick auf die oben geschilderte Situation besonders dringend erscheinen:

1. Die Forschung auf dem Gebiet der Religionsgeschichte hat sich bisher in einer durchaus verständlichen Weise vor allem auf das Studium der klassischen Urformen der großen Weltreligionen gerichtet. Die Forscher der Religionswissenschaft in ihrem bisherigen traditionellen Verständnis und auch die Erforscher der orientalischen Sprache und Geschichte, soweit sie sich mit Problemen der Religionsgeschichte befaßten, denken meistens in einem festen Schema der Religionsgeschichte. Dieses Schema geht davon aus, daß es einige klassische Formen und Urtypen der großen Weltreligionen gibt, deren Wesen man am besten erfaßt, wenn man sie in ihrer ursprünglichen Form, in ihren ältesten Texten, in ihren frühesten Monumenten, in ihren frühesten Repräsentanten ihrer Frömmigkeit und in den ältesten Typen ihres Gottesdienstes erfaßt. Diese Begrenzung auf die klassischen Haupttypen der Religionen und ihrer Urkunden verkennt jedoch das unbestreitbare Faktum, daß die Religionsgeschichte weitergeht und fortfährt, sich in einer großen Mannigfaltigkeit weiterzuentwickeln.

Die Religionsgeschichte ist nicht mit der Schaffung der alten Haupttypen von Weltreligionen abgeschlossen, und die großen Weltreligionen haben sich ebensowenig wie das Christentum damit abgefunden, in ihrer ursprünglichen Form unverändert zu verharren. Sie alle haben eine erstaunliche Vielgestaltigkeit ihrer Entwicklung durchgemacht, innerhalb derer die mannigfachsten Formen der religiösen Erfahrung und des religiösen Bewußtseins ihren Ausdruck gefunden haben. Alle asiatischen Hochreligionen haben in ähnlicher Weise wie das Christentum selbst immer neue Sekten und Schulen im Verlauf ihrer historischen Entwicklung hervorgebracht und haben sich in den mannigfachsten Arten an die nationalen und politischen Strukturen angepaßt, die im Verlauf ihrer Geschichte in ihrem Lebensbereich hervorgetreten sind. Diese neuen Schulen und Sekten stellen neue Formen des religiösen Bewußtseins und der religiösen Ethik dar, die zum Teil selbst die Form einer neuen Religion angenommen haben.

2. Alle großen Religionen haben sich in einem bisher noch kaum erfaßten Maße gegenseitig beeinflußt und verändert, wo immer und wann immer sie miteinander in geschichtliche Berührung kamen. Die verschiedenen Schulen und Sekten der einzelnen Religionen sind häufig aus einer solchen neuen gegenseitigen Berührung und Durchdringung der älteren Religionen hervorgetreten. Nachdem der Islam seinerseits ein beträchtliches Erbe des Christenums in seine Lehre, seine Frömmigkeit und seine Kultformen aufgenommen hat, hat er den Herrschaftsbereich des Hinduismus auf dem indischen Subkontinent betreten und hat dort unter dem Einfluß des Hinduismus neue Religionsausdrucksformen, Andachtsformen und Gemeinschaftsformen geschaffen. Aber auch im Hinduismus sind neue Religionsgestaltungen hervorgetreten. Sie geben sich teilweise als Reformbewegungen aus, nehmen aber auch teilweise den Charakter einer selbständigen Religion an, wie dies im Jainismus der Fall ist. Die Sikh-Religion hat sich in Indien als eine Mischreligion zwischen Hinduismus und islamischer Tradition gebildet. Der Buddhismus, der zuerst im 5. vorchristlichen Jh. vom indischen Boden aus als eine Reformbewegung des Hinduismus hervortrat und der später aus Indien durch die brahmanische Reaktion und das Vordringen des Islams vertrieben wurde, hat selbst eine große Vielgestaltigkeit

an Schulen hervorgebracht und hat bis zum heutigen Tage immer neue Formen der religiösen Erfahrung, des religiösen Bewußtseins und religiöser Sozialformen ins Leben gerufen, die sich teils als buddhistische Schulen und Sekten bezeichnen, teils aber auch als „Neue Religionen" ins Leben traten.

3. Das Christentum selbst hat nicht wenig zu der weiteren Entwicklung der nichtchristlichen Religionen beigetragen. Der missionarische Angriff des Christentums hat zu einer Intensivierung der Tätigkeit dieser Religionen beigetragen, ein Phänomen, das sich sowohl auf asiatischem wie auf afrikanischem Boden beobachten läßt. Gerade die asiatischen Hochreligionen haben einige Methoden der Erneuerung ihres geistigen und sozialen Lebens von der christlichen Mission übernommen. Der Buddhismus wie der Hinduismus haben zum Teil die christliche Praxis der Sonntagsgottesdienste und Sonntagsschulen eingeführt, obwohl für sie der Sonntag keinerlei religiöse Bedeutung in ihrem Festkalender hat, und haben von der christlichen Mission entwickelte Methoden der religiösen Erziehung auf ihre eigenen Religionen angewandt. Ebenso sind moderne buddhistische und hinduistische Laien- und Jugendorganisationen und zahlreiche soziale Institutionen nach dem Modell christlicher Organisationen und Institute geschaffen worden, die im Zusammenhang mit der christlichen Mission in die betreffenden Länder eingeführt wurden. Der Buddhismus hat unter dem Einfluß der angelsächsischen christlichen Mission auf asiatischem Boden seinerseits gelernt, die sozialen Ideen des Buddhismus wiederzuentdecken, stärker zu betonen und die entsprechenden sozialen Einrichtungen zu schaffen.

Aber dieser Wandel unter dem Einfluß des Christentums ist nicht auf die institutionelle Seite der alten Religionen beschränkt. So kann man etwa im Neo-Hinduismus feststellen, daß sich dort in der Auseinandersetzung mit den christlichen Missionen und unter dem Einfluß der christlichen Theologie ein monotheistisches Verständnis der Religion, eine personalistische Auffassung von Gott, eine neue Bewertung der Wirklichkeit dieser Welt und eine neue Auslegung des „tat tvam asi" im Sinn einer sozialen Verantwortung gegenüber unserem Nächsten durchgesetzt hat.

Die Geschichte dieser gegenseitigen Beeinflussung der koexistierenden Religionen untereinander ist bis jetzt noch kaum studiert

worden. Selbstverständlich sind in der bisherigen Forschung bereits viele Formen der gegenseitigen Durchdringung der Religionsideen, Frömmigkeitsformen und Kultformen auf den verschiedenen Gebieten der Weltreligionen bemerkt und dargestellt worden, aber das Phänomen selbst, sein kontinuierliches Auftreten und seine Bedeutung als ein Element der Orientierung für eine bessere gegenseitige Verständigung und für eine bessere Form der Zusammenarbeit sollte in einem breiteren Zusammenhang und in seiner allgemeinen Bedeutung geschaut und kritisch dargestellt werden.

Auf diesem Feld zeichnen sich schon hervorragende moderne Forschungen ab, so etwa die Arbeit von Prof. Annemarie Schimmel über die Geschichte der Religionsbeziehungen zwischen Islam und Hinduismus auf indischem Boden [2]. Derartige Studien sollten fortgesetzt und auf andere Gruppen und Gebiete der Koexistenz der Weltreligionen ausgedehnt werden, wobei nicht nur neue methodische Wege beschritten, sondern auch neue Gesichtspunkte und Fragestellungen ermittelt werden müßten. Derartige Studien könnten eine bessere Vorstellung davon ermöglichen, welche Möglichkeiten einer Koexistenz von Religionen schon bisher praktisch realisiert wurden, wo die kritischen Punkte in dem gegenseitigen Verständnis oder Mißverständnis der koexistierenden Religionen liegen, warum derartige Versuche einer Koexistenz zusammenbrachen und versagten, wo in früheren Epochen bestimmte Formen der Zusammenarbeit zwischen verschiedenen Religionen schon mit Erfolg erprobt wurden, welche Typen der Koexistenz sich als mögliches Modell für die Zukunft erweisen könnten, welche Voraussetzungen ihnen zugrunde liegen, wo und mit welchen Mitteln unsere Bemühungen heute wieder ansetzen müßten, und welche Fehler heute vermieden werden sollten. Bei einer solchen Erforschung der Geschichte der Koexistenz der Religionen würde sich vermutlich

[2] Sie referierte hierüber auf dem Kongreß in Claremont (und zwar ebenso wie der Verfasser im Rahmen des Symposions „Historical Scholarship as a Factor in Relations among Religions today"); vgl. auch ihre Artikel ›Shah Abdul Latif von Bhit‹ und ›Die Gestalt Satans in Muhammad Iqbals Werk‹ in Kairos 1961, S. 207—216, bzw. 1963, S. 124—137; ebenso auch die beiden Rezensionen in Kairos 1966, S. 272 f. und 299.

herausstellen, daß die bisher erprobten historischen Formen von Koexistenz der Weltreligionen sehr viel zahlreicher und verbreiteter waren und die verschiedenen Schichten des religiösen Lebens sehr viel tiefer durchdrangen als die Apologeten der einzelnen religiösen Institutionen bereit sind zuzugeben.

4. Ebenso wäre es empfehlenswert, neben den klassischen Urformen der großen Weltreligionen intensiver die späteren Entwicklungsstufen, vor allem die modernen Formen und Ableger dieser Religionen zu studieren, die von der traditionellen Religionswissenschaft mehr oder weniger als Produkte einer Entartung der ursprünglichen klassischen Typen beurteilt werden. Dieses Urteil ist in keiner Weise zutreffend. Es ist dringend erforderlich, gerade die modernen Reformbewegungen, Schul- und Sektenbildungen der klassischen Religionen sorgfältiger zu studieren. In den meisten Fällen sind diese modernen Reformbewegungen ihrerseits das Ergebnis einer Begegnung oder Koexistenz mit anderen Religionen. Sie setzen auch, was die neuen und neuesten Schulen und Sekten betrifft, bereits den Einfluß der modernen westlichen Welt und die Konfrontation mit ähnlichen Aufgaben sowohl auf dem Gebiet der Lehre als auch auf dem Gebiet der persönlichen und sozialen Ethik voraus.

5. Die Tatsache, daß die Religionsgeschichte weitergeht, wird vor allem daran deutlich, daß sich gerade in den Gebieten, in denen die am besten organisierten Institutionen der alten Religionen sich am Leben erhalten haben, neue Religionen bilden, selbst vor den Augen und auf dem Gebiet der christlichen Mission. Dies ist vor allem in Japan der Fall, wo eine Reihe höchst bedeutsamer neuer Religionen seit Beginn des vorigen Jahrhunderts, vor allem aber seit den beiden letzten Weltkriegen, hervorgetreten sind und einen großen Einfluß auf das private und öffentliche Leben des Landes ausüben. Das gleiche Phänomen findet sich aber auch in Südamerika, Indonesien und Afrika. Diese neuen Religionen sind deswegen bemerkenswert, weil sie sich zum Teil ihrem eigenen Anspruch nach auf neue Offenbarungen begründen — einige von ihnen auf Offenbarungen in Gestalt einer neuen Inkarnation Gottes in der Person ihres Gründers oder ihrer Gründerin — und weil sie eine Reihe von sittlichen Lehren der alten Religionen, die von diesen vernachlässigt

wurden, in ihrer Sozialethik mit neuem Nachdruck verwirklichen.

Neben solchen neuen Religionen, die sich auf eine neue Offenbarung begründen, ist eine Reihe von anderen neuen Religionen hervorgetreten, die wie die Caodai-Religion in Vietnam und die Baha'i-Religion bewußt die Lehre und die Sittenvorschriften verschiedener alter Religionen übernehmen und von sich behaupten, die Integration aller früheren historischen Religionen darzustellen.

Diese neuen Religionen sind gleichfalls das Produkt der Koexistenz verschiedener Ideen und Forderungen der früheren Religionstypen, deren Erfüllung von den alten Institutionen praktisch nicht eingelöst wurde, und die nunmehr nach ihrer Realisierung innerhalb dieser neuen Typen religiöser Gemeinschaften drängen. Gerade diese neuen Religionen und ihr Zustandekommen auf Grund der Koexistenz und des Aufeinanderwirkens der alten Religionen, ihrer Verwurzelung in den alten Religionen und die Motive ihrer Loslösung von ihnen sollten einen besonderen Gegenstand vergleichender religionsgeschichtlicher Studien bilden, dessen Behandlung zu einem besseren gegenseitigen Verständnis der Religionen heute beitragen würde.

6. Schließlich aber genügt es nicht, die genannten besonderen Probleme, die mit der Koexistenz der Weltreligionen verknüpft sind, zu studieren und in gelehrten Spezialuntersuchungen vorzulegen. Die Ergebnisse solcher Studien sollten nicht den wenigen Forschern der vergleichenden Religionsgeschichte oder der orientalischen Studien vorbehalten bleiben, sondern sollten in das allgemeine Bewußtsein der verschiedenen religiösen Korporationen hineingetragen werden. Dies ist wohl die schwierigste Aufgabe. Auch im Bereich der ökumenischen Bewegung hat es sich erwiesen, wie schwierig es ist, die Ergebnisse der ökumenischen Studienkommissionen dem Bewußtsein der Angehörigen der einzelnen Konfessionen zugänglich zu machen und in den einzelnen Kirchen eine praktische Neuorientierung in der Beurteilung der koexistierenden christlichen Nachbarkonfessionen herbeizuführen. Hier muß eine riesige Aufklärungs- und Erziehungsarbeit innerhalb der religiösen Institutionen einsetzen.

In der gegenwärtigen Situation brauchen die Spezialforscher der

vergleichenden Religionswissenschaft nicht mehr nur mit einem verhältnismäßig kleinen Publikum von interessierten Lesern zu rechnen. Die Verbreitung der heiligen Texte der nichtchristlichen Hochreligionen und ihrer Darstellung durch hervorragende Fachgelehrte in Form von billigen Taschenbuch-Ausgaben in Massenauflagen hat bereits zu einer spürbaren Wendung in der gegenseitigen Kenntnis und Beurteilung der Religionen beigetragen. Die große und bisher noch kaum gelöste Aufgabe ist, das Ergebnis der Forschungs- und Studienarbeit der Forscher der Religionswissenschaft noch intensiver in das Bewußtsein der verschiedenen religiösen Gruppen einzuführen, eine Umwandlung der emotionalen und intellektuellen Haltung der einzelnen Religionsgemeinschaften und des einzelnen Gläubigen gegenüber ihren koexistierenden Nachbarreligionen und Nachbarn herbeizuführen, ein neues Klima eines kooperativen Denkens und Fühlens zu schaffen und so von den kühlen und manchmal vergletscherten Gipfelkonferenzen der Gelehrten herabzusteigen in die von Menschen bewohnten Täler einer wirklichen Gemeinschaft des Geistes.[3]

[3] Eine vorläufige bibliographische Hilfe für Forschungen zu obigem Thema bildet das Buch: Das Christentum und die nichtchristlichen Hochreligionen. Begegnung und Auseinandersetzung. Eine Internationale Bibliographie. Hrsg. von Ernst Benz und Minoru Nambara (Beiheft der Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte V), E. J. Brill, Leiden/Köln 1960.

Geo Widengren, Some Remarks on the Methods of the Phenomenology of Religion, in: Acta Universitatis Upsaliensis 17, 1968, 250—260. Übersetzt von Detlev Fehling.

EINIGE BEMERKUNGEN ÜBER DIE METHODEN DER PHÄNOMENOLOGIE DER RELIGION

Von Geo Widengren

Phänomenologie als Wort und Begriff wurde von Chantepie de la Saussaye geschaffen, einem der Begründer der modernen Erforschung der Religionsgeschichte. [1] Als unabhängiges Teilgebiet der „Vergleichenden Religionswissenschaft", wie sie genannt wurde, entwickelte sie sich aus der vergleichenden Erforschung der Religion, wie sie am Ende des vorigen und zu Beginn dieses Jahrhunderts betrieben wurde. [2] Chantepie de la Saussaye jedoch, und nach ihm E. Lehmann, sahen, daß die Phänomenologie der Religion eine von der „Vergleichenden Religionswissenschaft" verschiedene Disziplin war. [3] So wie sie jedoch von Lehmann und seinen Zeitgenossen — mit Ausnahme von Brede Kristensen — betrieben wurde, litt sie sowohl an den allgemeinen evolutionistischen Vorstellungen der Zeit als auch an entweder theologischem oder antitheologischem Vorurteil.

Beide Mängel waren in dem umfassenden Werk van der Leeuws bemerkbar, der in den dreißiger Jahren außerordentlich zur Verbreitung der phänomenologischen Methode beitrug und dessen Lehrbuch ›Phänomenologie der Religion‹ namentlich in theologischen Kreisen, was die Methode betraf, als *dernier cri* angesehen und viel bewundert wurde. Im wesentlichen von denselben Voraus-

[1] Lehrbuch der Religionsgeschichte, 1. Aufl. 1887, S. 48 ff.: ›Die Phänomenologie der Religion‹.

[2] Vgl. z. B. E. Carpenter, Comparative Religion, London 1913. In diesem Buch wurde eine Skizze phänomenologischer Art gegeben, typischerweise auf die „niedere Kultur", wie es dort heißt, konzentriert.

[3] Lehrbuch der Religionsgeschichte, 4. Aufl. 1925, I, S. 23—130: ›Erscheinungs- und Ideenwelt der Religion‹.

setzungen ausgehend wie Söderblom, Heiler und Otto,[4] wurde dieses Buch erheblich im Wert dadurch gemindert, daß sein Material hauptsächlich aus den Religionen schriftloser Völker genommen war[5] und die Interpretation religiöser Phänomene auf veralteten evolutionistischen Theorien oder auf Hypothesen beruhte, die zu jener Zeit sehr in Mode waren, wie etwa die Ansichten Levy-Bruhls.[6] In allen diesen Dingen hängt van der Leeuw offenbar von vorhergehenden Forschungen in der Art der „vergleichenden Religionswissenschaft" ab. Ein zweiter Fehler ist, daß er, seinen ausdrücklichen Erklärungen zum Trotz, von gewissen theologischen Ansichten unwissenschaftlichen Charakters beeinflußt ist.[7]

Trotz dieser Mängel muß man zugeben, daß diese Pionierarbeit nicht ohne große Verdienste ist. Sein Buch kann noch heute mit Gewinn gelesen werden. Insbesondere hat van der Leeuw zwei Prinzipien von großem Wert für die phänomenologische Forschung als erster formuliert, wenn er auch seinen eigenen Prinzipien selbst nicht immer treu geblieben ist.

Ein grundlegendes Prinzip ist die sogenannte *epochè*, d. h. die Zurückhaltung jedes eigenen Werturteils. Die Phänomenologie beschäftigt sich nicht mit der Frage der Wahrheit der Religion. Der Ausdruck *epochè* ist von zweifelhaftem Wert, aber das Prinzip ist selbstverständlich anzuerkennen.

[4] N. Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens, 2. Aufl. 1926; F. Heiler, Das Gebet, 5. Aufl. 1923; R. Otto, Das Heilige, 1. Aufl. 1917, 30. Aufl. 1958; ders., Aufsätze das Numinose betreffend, 6. Aufl. 1932.

[5] Dies hat gezeigt C. J. Bleeker, The Phenomenological Method, in: Numen 6, 1955, abgedruckt in: The Sacred Bridge, 1963, S. 1—15 (dort S. 13). Fairerweise muß gesagt werden, daß van der Leeuw diesen Mangel mit den meisten seiner Vorgänger teilte.

[6] Das zeigt sich überall, vor allem aber im ersten Teil des Buches, wo alles auf Mana-Theorien beruht, und das in einer besonders weit hergeholten Weise.

[7] Dieser Zug kommt in der recht unglücklichen Typologie der einzelnen Religionen im fünften Teil des Buches zum Ausdruck, vgl. z. B. § 100, S. 614 der ersten Auflage: „Vom Christentum aus unsern Blick auf die

Jedoch scheint es, daß dieses Prinzip der *epochè* auch von Gelehrten, die sich zu ihm bekannten, recht unvollkommen verwirklicht worden ist. Wir erwähnten schon, daß van der Leeuw seinen eigenen Prinzipien nicht ganz treu geblieben ist, weil er zuließ, daß seine entschiedene christliche Gesinnung sein wissenschaftliches Werk beherrschte. Daß das gleiche z. B. von Söderblom galt, ist wohlbekannt.[8] Schon erstaunlicher ist es, wenn man findet, daß ein moderner Kenner der Phänomenologie, der mehr als die meisten anderen über methodische Fragen nachgedacht hat, Werturteile empfiehlt. In seinem anregenden Aufsatz ›Some Remarks on the 'Entelecheia' of Religious Phenomena‹ spricht C. J. Bleeker ungescheut von Religionen „höheren Ranges", läßt Religionen „plötzlich einen höheren Grad der Selbstverwirklichung erreicht" haben, spricht von dem „religiösen Wert einiger moderner exotischer Sekten", von „Aberglauben", von einer „Erhöhung des religiösen Niveaus", von einer „Unterschätzung des Religiösen", von der „Tatsache, daß die sogenannten Weltreligionen der Menschheit ein neues und reineres Gottesverständnis gebracht haben" und von „vielen Fällen von Rückschritt und Verderbnis der Religion". Ich stimme mit Bleekers Gesamteinstellung in dieser Arbeit völlig überein, aber ich muß erklären, daß ich solche Werturteile, die ja rein subjektiv sind, in der Phänomenologie der Religion für eine absolute Unmöglichkeit halte. Was soll denn der objektive Maßstab sein, an dem ein Zweig der Wissenschaft von der Religion Meinungen der zitierten Art zu messen hätte? Offenkundig überschreiten solche Urteile die Grenze objektiver Wissenschaftlichkeit. Hier ist unbedingt eine sehr starke *epochè* am Platze.[9]

Welt der historischen Religionen richtend, meinen wir zu sehen, daß das Evangelium sich als Erfüllung der Religion überhaupt zeigt". Wie sollte es möglich sein, das mit Hilfe wissenschaftlicher Methoden zu beweisen?

[8] Vgl. T. Andræ, Nathan Söderblom som religionshistoriker, in: Nathan Söderblom in memoriam, 1931, S. 44: „Letztlich will er immer eine Verteidigung des Christentums."

[9] Derselbe Einwand kann gegen U. Bianchi, Probleme der Religionsgeschichte, 1964, S. 50—52, wo wir eine Verteidigung des Begriffs 'Heide' finden, erhoben werden.

Das zweite Prinzip, auf das sich van der Leeuw beruft, ist das sogenannte *eîdos* — man sieht, nebenbei bemerkt, die Vorliebe für griechische Termini neben den lateinischen, die vor allem Otto benutzt — d. h. die Suche nach „dem Wesentlichen (the essentials) an den religiösen Phänomenen“ [10]. Die Schwierigkeit besteht bei diesem Prinzip natürlich darin auszumachen, was denn das Wesentliche an einem gegebenen Phänomen ist. Das Phänomen ist das, was „erscheint“, *tò phainómenon*, aber es ist keineswegs sicher, ob das, was uns erscheint, tatsächlich das Wesentliche hinter oder in der Erscheinung ist. Sehr oft müssen wir hinter dem Phänomen suchen, um das Wesen zu finden. Hierbei muß auch auf den Zusammenhang, in dem das Phänomen steht, geachtet werden. Als typisches konkretes Beispiel mag das Opfer in den Veden dienen, das in der älteren Literatur nur oberflächlich erklärt worden ist.[11] Dasselbe gilt für den „Glauben“, *śraddhā*, in den Veden, der äußerst mechanisch erklärt worden ist. [12] Der Hauptfehler der Gelehrten einer älteren Generation war jedoch, daß sie viel zu sehr dazu neigten, religiöse Erscheinungen im Licht des Magischen zu erklären. Ein Lieblingsthema war der Nachweis, daß die christlichen Sakramente nichts als magische Handlungen seien, ein offenkundiges Mißverständnis, das heute keiner Widerlegung mehr bedarf.

Mit der Formulierung dieser beiden Prinzipien haben wir jedoch erst die kleinsten Probleme der Phänomenologie der Religion angefaßt, klein, weil diese Prinzipien im großen und ganzen ziemlich selbstverständlich sind.

[10] Der Ausdruck stammt von Bleeker, The Sacred Bridge, S. 3.

[11] Die Forscher gingen von dem Gedanken der „gegenseitigen Verpflichtung“ aus, in der rohesten Weise formuliert: *dehi me, dadami te*, „Gib mir, so gebe ich dir“, Carpenter, a. O., S. 142 f. Eine weit zutreffendere Ansicht vom Gabenopfer trug J. Pedersen, Israel, I—II, 1940, S. 231 vor. Van der Leeuw, a. O., S. 328 (1. Aufl.) formulierte die phänomenologischen Zusammenhänge, wobei er Grönbech folgte, der auch Pedersen beeinflußt hat.

[12] Vgl. I. Levi, La doctrine du sacrifice dans les Brahmanas, 1898, kritisiert von G. Dumézil, Mitra-Varuna, 2. Aufl. 1948, S. 67 f. Vgl. auch G. Widengren, Mythe et foi à la lumière de la phénoménologie religieuse, in: Mythe et Foi, hrsg. von E. Castelli, 1966, S. 325 f.

Wir erwähnten gerade die Ansichten C. J. Bleekers. Dieser analysierte in seinem Aufsatz ein methodologisches Thema, das zwischen ihm und Pettazzoni diskutiert worden war. Der letztere, wohlbekannt wegen seiner hervorragenden phänomenologischen Monographien, war der Meinung, daß die vorhandenen Lehrbücher und Abhandlungen phänomenologischer Richtung den Begriff der Entwicklung vernachlässigten.[13] Bleeker gibt seinerseits zu, daß er mit dieser Feststellung „den Finger auf einen schwachen Punkt gelegt" habe[14]: „Sicher trifft es zu, daß die Bedeutung religiöser Erscheinungen ziemlich weitgehend klargemacht werden kann, wenn man sie sozusagen als Momentbilder betrachtet. Aber man darf nicht vergessen, daß sie auch ein ablaufender Film, d. h. einer gewissen Dynamik unterworfen sind." [15] Weiterhin führte Bleeker, „um dieser Seite Rechnung zu tragen", den Begriff der von ihm so genannten „Entelechie der Phänomene" ein. [16] Auf Grund dieses Begriffs fällte er die Werturteile, in denen ich ihm nicht folgen konnte. [17] Das Problem bleibt jedoch bestehen: „Die Aufgabe der Phänomenologie der Religion wird gemeinhin als statisch gesehen", sagt Bleeker. Mit dieser Methode ist ein weiteres Problem verknüpft. Angesichts der Unmöglichkeit, eine religiöse Erscheinung dadurch zu illustrieren, daß man ein vollständiges Inventar aller historischen Zusammenhänge der verschiedenen Religionen aufstellt, in denen die betreffende Erscheinung vorkommt, muß sich der Forscher mit einigen repräsentativen Beispielen begnügen. Ein Kritiker hat diese Methode ein Zusammentragen impressionistischer Bilder und Skizzen genannt. [18] Diese Charakterisierung ist sicher richtig, aber wir müssen die Gegenfrage stellen, was denn die Alternative

[13] Vgl. Il metodo comparativo, in: Numen 6, 1955.

[14] Bleeker, The Sacred Bridge, S. 14.

[15] Bleeker, a. O., S. 14.

[16] Bleeker, a. O., S. 16—24.

[17] Bleeker, a. O., S. 16.

[18] Vgl. K. Goldammer, Die Formenwelt des Religiösen, 1960, S. XXIX: „Die bisherige Religionsphänomenologie hat weitgehend und oft höchst verdienstvoll gleichsam einen Stapel impressionistischer Bilder und Skizzen thematisch zusammengetragen."

ist. Gewiß, der besagte Kritiker hat für seine eigene verdienstvolle phänomenologische Arbeit eine andere Methode gewählt. Er hat sehr detaillierte, teilweise höchst abstrakte Beschreibungen dessen gegeben, was seiner Meinung nach in einem gegebenen Falle das Phänomen ist. Aber er ist sehr sparsam in der Erläuterung seiner Feststellungen durch Zitierung des einschlägigen Materials. [19] Auch diese Methode hat ihre offenkundigen Schwächen und hat hinsichtlich der Bewertung der historischen Tatsachen zu verhängnisvollen Konsequenzen geführt, die ihrerseits wieder ganz falsche Akzentsetzungen in der phänomenologischen Darstellung verursacht haben, ein bedauerlicher fundamentaler Fehler in einer sonst originellen und anregenden Arbeit. [20] Natürlich ist zuzugeben, daß kein Forscher Spezialist auf allen Gebieten sein kann und daß auch die beste Methode Fehler im Detail nicht ausschließt. Dennoch, hätte der

[19] Goldammer, a. O., S. XXXI sagt: „Viele Gründe — vor allem äußerer, technischer Art — zwingen zu sparsamem Umgang mit dem historischen Material, das natürlich unentbehrlich ist."

[20] Einige der ernstesten Irrtümer und Mißverständnisse müssen hier aufgezeigt werden. Der Verfasser nimmt ein prädeistisches Stadium in der Entwicklung der Religion an (S. 50; 102 f.); er verwechselt ständig Monotheismus und Hochgottglauben (S. 102 f.), er billigt deshalb van der Leeuws Meinung, daß Gott ein „Spätling" in der Geschichte der Religionen sei (S. 104), er ist völlig von den Theorien Ottos über das Heilige abhängig, obwohl Baetke sie in der Luft zerrissen hat (S. 50–87, ausdrücklich zitiert S. 2), er weiß nicht, daß Dumézil gezeigt hat, daß in den ältesten Stadien der römischen Religion kein neutrales „Numen" zu finden ist („das Numinose" natürlich erst recht nicht), sondern nur ein *numen Dei.* Dieser Mangel an Zitierung hinreichenden Materials aus der historischen Forschung hat ferner falsche Deutungen hinsichtlich des Monotheismus verursacht (S. 95, wozu zu bemerken ist, daß schon Söderblom gesehen hat, daß die Zarathustra-Religion monotheistisch genannt werden muß, wenn man das Christentum so nennt, vgl. dazu auch Pettazzoni, Der allwissende Gott, 1960, S. 15); die römische Trias Jupiter-Mars-Quirinus wird als Ergebnis einer Synthese aufgefaßt (S. 93, völlig falsch, wie Dumézils Forschungen ohne jeden Zweifel gezeigt haben), derselbe Fehler hinsichtlich des Verhältnisses von Asen und Wanen, seltsame Mißverständnisse über das Wesen der Dioskuren (S. 89) usw.

Verfasser weniger auf seine abstrakten, „philosophisch" getönten Beschreibungen und mehr auf die gründliche und genaue Vorlegung des Tatsachenmaterials geachtet, auf dem schließlich seine phänomenologischen Folgerungen beruhen müssen, so hätten doch die meisten dieser grundsätzlichen Irrtümer vermieden werden können. Wir schließen also, daß die ideale phänomenologische Abhandlung das wesentliche Material so vollständig wie möglich vorlegen soll, daß man sich aber im phänomenologischen Handbuch mit der Erläuterung von Beispielen begnügen muß, die so ausgewählt sind, daß sie so weit wie möglich verschiedene Religionen und verschiedene Kulturkreise repräsentieren.

Hierzu ist bereits gesagt worden, daß van der Leeuw eine bemerkenswerte Einseitigkeit in der Auswahl seines Materials zeigte, indem er die Religionen schriftloser Völker unverhältnismäßig stark, mehr, als es ihrer wahren Bedeutung entsprochen hätte, heranzog. [21] Das war höchstwahrscheinlich ein Erbe aus der alten „vergleichenden Religionswissenschaft" mit ihrer evotutionistischen Überschätzung der seinerzeit so genannten „primitiven Religion", eines Wortes und Begriffs, der in Deutschland stellenweise immer noch sehr beliebt ist.[22] Diese falsche Akzentsetzung ist auch in solchen phänomenologischen Handbüchern und Abhandlungen zu finden, die keineswegs von denselben Voraussetzungen ausgehen wie die van der Leeuws, Goldammers und Heilers, z. B. bei Pettazzoni und Eliade [23]. Ich muß mich selbst zu Mängeln in dieser Be-

[21] S. oben. Van der Leeuw griff auch unter den Religionen des Altertums stark auf die ägyptische und die griechische Religion zurück, vgl. seine eigene Feststellung S. VIII.

[22] Goldammer, Heiler und Bianchi gebrauchen sämtlich ohne jede Hemmung den irreführenden Ausdruck ‚primitive Religion'. Aber es ist Goldammer und Heiler hoch anzurechnen, daß sie beide zur Illustrierung phänomenologischer Beobachtungen in reichem Maße christliche Belege geben, Heiler auch solche aus indischer Religion. Hierin ist Heilers Arbeit höchst wertvoll und sehr lehrreich.

[23] In Pettazzonis grundlegendem Werk ›The All-Knowing God‹, 1965, hält die Behandlung der großen Religionen des Altertums (außer der griechischen) und der lebenden Weltreligionen keinen Vergleich mit der meisterhaften Beherrschung der Religionen schriftloser Völker aus. Blee-

ziehung bekennen, habe mich aber in einem im Erscheinen begriffenen Handbuch bemüht, sie gründlich auszumerzen. [24]

Nach meiner wohlüberlegten Meinung sollte man eine umfassende Behandlung des phänomenologischen Themas geben. Aber wie soll man vorgehen, wenn die Schwierigkeit, daß nur ein statisches Bild der religiösen Erscheinung gegeben wird, vermieden werden soll? Wir können uns nicht damit begnügen, die von Bleeker so genannten „Momentaufnahmen" zu geben. Pettazzoni trat für eine enge Verbindung zwischen Phänomenologie und Religionsgeschichte ein. Wenn wir also seine eigenen phänomenologischen Bücher befragen, die die *pièce de résistance* seines wissenschaftlichen Lebenswerkes sind, so finden wir in der deutsch geschriebenen Broschüre ›Der allwissende Gott‹ eine sehr gute und klare Zusammenfassung seiner Forschungen über den Glauben an einen Hochgott.[25] Wir würden nun nach dem, was Pettazzoni über die enge Beziehung, die er zwischen Geschichte und Phänomenologie der Religion hergestellt

ker, a. O., S. 13 hat die Grenzen von Eliades ›Traité d'Histoire des Religions‹, 1947, gezeigt, indem er darüber feststellte: „Die Aufmerksamkeit des Verfassers richtet sich im wesentlichen auf verschiedene Formen von ‚Hierophanien', wie sie in den Religionen schriftloser Völker vorkommen."

[24] In der deutschen Ausgabe meiner phänomenologischen Arbeit [›Religionsphänomenologie‹, erschienen 1969 bei de Gruyter, Berlin] habe ich das Material aus den Religionen des Altertums und aus den Weltreligionen, besonders dem Islam, beträchtlich vermehrt. Immer noch besteht ein erheblicher Mangel an Belegen aus fernöstlichen Religionen.

In gewissem Maße gilt dasselbe von dem früheren Werk von E. O. James, ›Comparative Religion‹, 1938. Gute Beispiele für gleichmäßig umfassende Behandlungen sind jüngere Bücher von James und vor allem S. G. F. Brandon, Man and his Destiny in the Great Religions, 1962, und History, Time and Deity, 1965. Bleeker hat in seinem methodologischen Aufsatz ›The Phenomenological Method‹ James' ›Comparative Religion‹ und mein eigenes Handbuch „die besten Beispiele umfassender Handbücher der Phänomenologie der Religion" genannt. Dies wurde jedoch 1955 geschrieben.

[25] Dieses schmale Bändchen faßt die Ergebnisse einer Lebensarbeit zusammen, die sehr detailliert in: ›The All-Knowing God‹ dargelegt sind und schon 1922 mit der Veröffentlichung seines Buches ›Dio‹ begannen.

wissen will, gesagt hat, einen Ansatz erwarten, der von dem in älteren phänomenologischen Abhandlungen und Handbüchern Üblichen völlig abwiche. Solche Erwartungen werden sicherlich enttäuscht. Der Verfasser stellt seine Verbindung zwischen historischen und phänomenologischen Methoden nur durch Nebeneinanderstellung her. Nach einer kurzen Einleitung gibt er eine Phänomenologie (hier Morphologie genannt, was eine unnötige Abweichung von einem festen Sprachgebrauch ist) der göttlichen Allwissenheit und läßt dann eine hypothetische Erklärung des historisch-ethnologischen Hintergrundes dieser religiösen Idee folgen. Schließlich fügt er eine verdienstvolle Skizze der Ikonographie der göttlichen Allwissenheit hinzu, d. h. wie dieser Gedanke in der Kunst Ausdruck fand, und schließt in einem Anhang einige Bemerkungen über das Aufkommen des Monotheismus an. Besonders interessant vom methodischen Gesichtspunkt und sehr wertvoll ist die Bemühung, die Kunstdenkmäler für die Zwecke der Phänomenologie auszuwerten. Dies ist in der Vergangenheit nur in sehr geringem Grade geschehen; man sollte aber darin fortfahren. Ich sehe in diesem Versuch Pettazzonis eine sehr vielversprechende Neuerung. Im ganzen sind Kunst und Archäologie sowohl für die Geschichte als auch die Phänomenologie der Religion viel zu wenig ausgenutzt worden.[26]

Des Verfassers Art der phänomenologischen Darbietung des Materials eröffnet keine überraschenden Perspektiven. Er beginnt mit dem Subjekt der göttlichen Allwissenheit und geht hier ohne zu zögern von der antiken Religion zu den Religionen schriftloser Völker über (S. 18 f.).[27] Er behandelt dann in diesem und dem folgenden Abschnitt das Objekt der göttlichen Allwissenheit völlig

[26] Es soll nicht unerwähnt bleiben, daß Brandon sich in dieser Hinsicht einige Verdienste erworben hat, indem er in ›History, Time and Deity‹ einige interessante und bedeutende Denkmäler religiöser Kunst zur Erläuterung herangezogen hat.

[27] Pettazzonis Terminologie ist unter Anthropologen heute veraltet und in der Tat irreführend. Dem Sprachgebrauch einer älteren Generation folgend spricht er von „nicht oder wenig zivilisierten Völkern“ (S. 18), „unkultivierten Völkern“ (S. 10), „primitiven Kulturen“ (S. 10).

in derselben Weise wie alle anderen phänomenologisch orientierten Gelehrten.[28] Allerdings verdient Beachtung, daß der Verfasser bei der Behandlung manches kleineren Punktes keinerlei Hemmung hat, Erscheinungen aus vollkommen verschiedenen Religionen zur Erläuterung eines speziellen Aspekts seines Themas zu vergleichen (vgl. S. 31 unten).

In all diesem weicht Pettazzoni nicht von anderen Arbeiten auf demselben Gebiet ab. Seine erhellenden Bemerkungen (S. 69—76) über die religiöse und ideologische Struktur der göttlichen Allwissenheit zeigen dieselbe Methode. Jahwe auf der einen Seite, Tore bei den Pygmäen von Ituri auf der anderen belegen dieselben Züge, um nur ein Beispiel zu nennen.

Erst im dritten Abschnitt (S. 77—98) geht Pettazzoni nach seiner eigenen Aussage zu einer anderen, der historischen Methode über. Er erklärt als seine Absicht, zurückzugehen, bis er zu dem ältesten Stadium der Kultur kommt, in dem der Begriff der göttlichen Allwissenheit auftaucht. Diese Absicht wird so verwirklicht, daß er zuerst den Himmlischen Vater, dann die Mutter Erde und zuletzt den Herrn der Tiere behandelt. Dieser angeblich „historische" Ansatz ist als solcher sehr bescheiden, denn er besteht nur aus der Feststellung, daß die Vorstellung von einem Himmlischen Vater überall auf der Erde bei den nomadisierenden Hirten vorkommt (eine entsprechende Erklärung wird für die beiden anderen gött-

[28] A. a. O., S. 24—69. Er beginnt mit dem Alten Testament, geht dann zurück zur ägyptischen Religion (obwohl historisch die umgekehrte Reihenfolge richtig gewesen wäre), geht dann auf Mesopotamien und Phönizien über (derselbe Kommentar; insbesondere hätte Phönizien, das den historischen Hintergrund für das AT bietet, vor diesem besprochen werden sollen), dann auf die indo-iranische Religion, die klassische Antike, Kelten, Germanen und Slaven. Dann prüft der Verfasser das Material, das die Völker Eurasiens liefern, darunter China, sodann Indonesien und Ozeanien, Australien und am Ende die schriftlosen Völker Afrikas und Amerikas. Ich kann nicht finden, daß diese Art der Behandlung von derjenigen, die ich schon in der ersten schwedischen Ausgabe meines Buches ›Religionens värld‹ von 1945 bei der Besprechung des Hochgottglaubens angewandt habe, prinzipiell abweicht.

lichen Gestalten gegeben). Aber beim Vergleich etwa von Jahwe mit Tezcatlipoca (der zudem nicht zu einem nomadischen, sondern zu einem ackerbautreibenden Volk gehört)[29], sieht sich der Verfasser zu sehr ungewissen Hypothesen veranlaßt. Nicht daß ich irgend etwas dagegen hätte, daß man den Glauben an einen Hochgott bei nomadischen Völkern verschiedener Kulturen vergleicht. Schon 1938 habe ich in meiner phänomenologischen Arbeit ›Hochgottglaube im alten Iran‹ einen Vergleich der Hochgottvorstellung bei afrikanischen Hirtenvölkern auf der einen Seite und bei solchen des östlichen Iran am Altertum auf der anderen vorgelegt.[30] Während ich mich mit einem phänomenologischen Vergleich, der auf Hirtenvölker Afrikas und des Iran beschränkt war, begnügte, erstreckte Pettazzoni den Vergleich über die ganze Erde, indem er in den Kulturen der Hirtenvölker den Schlüssel für die *Geschichte* des Hochgottglaubens zu finden hoffte. Auf diese Weise hat er offensichtlich die Grenzen der Phänomenologie überschritten, und es ist schwer zu sehen, welchen

[29] Wenn wir mit Pettazzoni (S. 82) diese Gottheit einem älteren Volk, das eine Nahuatl-Sprache sprach, zuweisen, was natürlich für sich genommen nur eine Hypothese ist, dann ist zu bemerken, daß dieses Volk ein Jägervolk gewesen sein muß und absolut kein nomadisierendes Hirtenvolk, weil das Hirtennomadentum in Amerika zur Zeit der Ankunft der Europäer unbekannt war, einfach aus Mangel an geeigneten Tieren, wie wohlbekannt ist.

[30] In ›Hochgottglaube‹, S. 3 f. habe ich gesagt: „Man muß sich nämlich vor Augen halten, daß die altiranische Kultur uns überall als eine wenig differenzierte Hirtenkultur entgegentritt, die den Vergleich mit den entsprechenden Kulturen der Naturvölker nicht nur zuläßt, sondern geradezu nahelegt. Es war nicht zuletzt diese Ähnlichkeit der soziologisch-kulturellen Grundstruktur, was uns veranlaßte, die — sicherlich aufschlußreiche — Parallele zwischen den altiranischen Glaubensvorstellungen und Kultformen und denjenigen der afrikanischen Naturvölker zu ziehen. Schon der Grundriß der Arbeit ist auf diese Vergleichsziehung hin angelegt und das erste Kapitel, das vom Hochgottglauben afrikanischer Stämme handelt, ist darum nicht etwa eine zum Ganzen halb beziehungslose Beigabe, sondern vielmehr die unumgängliche Eintrittspforte zum Verständnis der späteren Abschnitte.“

neuen Beitrag er zu den Methoden der Phänomenologie geliefert hat.[31]

Mir scheint es selbstevident zu sein, daß Geschichte und Phänomenologie sich bisweilen überschneiden. Behandelt man Erscheinungen, bei denen der historische Hintergrund für die phänomenologische Interpretation von besonderer Bedeutung ist, wird man die entsprechenden Phänomene innerhalb ihrer eigenen Strukturen in einer gegebenen Religion darstellen müssen. In meiner eigenen Arbeit habe ich ein solches Vorgehen erforderlich gefunden, wenn ich etwa mit Glauben, Beichte, heiligen Schriften und der Bildung eines Kanons heiliger Schriften zu tun hatte, um nur ein paar eindeutige Beispiele zu nennen.[32] Der individuelle Aspekt des Phänomens kann bisweilen so ausgeprägt sein, daß Einzelheiten nicht aus der gesamten Struktur herausgenommen werden können, um als typisch behandelt und mit anderen typischen Erscheinungen verglichen und klassifiziert werden.

Stellt man das Material für eine bestimmte Erscheinung im Zusammenhang der gesamten Struktur der Religion, zu der es gehört, dar, so wird es möglich sein, nicht nur „Momentaufnahmen" zu geben, sondern auch eine Skizze der historischen Entwicklung der betreffenden Erscheinung. Dies habe ich versucht, wenn ich etwa den Glauben oder das Aufkommen eines Kanons heiliger Schriften behandelte und anschließend versuchte, die typischen phänomenologischen Züge dieser Erscheinung festzustellen. Aber die historische Entwicklung kann auch im Rahmen einer umfassenden phänomenologischen Behandlung eines Vergleichsgegenstandes, wie ich sie in meiner Abhandlung über die Zusammenhänge zwischen der Mönchskutte und der Harlekinstracht zu bieten versucht

[31] Das bedeutet kein negatives Urteil über seine historischen Erklärungen, um so weniger, als ich selbst 20 Jahre vor Pettazzoni in der gleichen Richtung gearbeitet habe, vgl. das Zitat in der vorigen Anmerkung.

[32] Diese meine Tendenz ist in der deutschen Ausgabe [Religionsphänomenologie, 1969] viel ausgeprägter als in beiden schwedischen Auflagen. Insofern glaube ich, in den bald 25 Jahren, die verflossen sind, seit ich die erste schwedische Auflage meiner phänomenologischen Arbeit schrieb, methodisch einiges hinzugelernt zu haben.

habe, angegeben werden. Hier wurde die historische Entwicklung eines gegebenen Themas von den entferntesten Zeiten der gemeinsamen indogermanischen Kultur bis zur Zeit der europäischen Gesellschaft des 17. und 18. Jahrhunderts verfolgt. [33]

Ich erwähnte gerade die Strukturen religiöser Phänomene. Wie wichtig es ist, diesen Strukturen die gebührende Beachtung zu schenken, ist von Dumézil [34] und Bleeker [35] betont worden. Der letztere hat dem Problem der Strukturen sogar eine spezielle Untersuchung gewidmet. Er richtete seine Aufmerksamkeit auf vier Elemente: konstante Formen, irreduzible Faktoren, Kristallisationspunkte und Typen. Ich will hier nicht auf Bleekers Auffassung von der Struktur, die ihre großen Verdienste hat, eingehen. Mir geht es hier um das methodologische Problem, das sich für die Phänomenologie aus dem Begriff der Struktur ergibt. Denn es muß anerkannt werden, daß ein bestimmtes Phänomen, das zum Zwecke des phänomenologischen Vergleichs aus seiner Struktur herausgenommen wird, etwas von der wirklichen Bedeutung, die ihm nur als Teil der gesamten Struktur der einzelnen Religion zukommt, verliert. Hier besteht offenbar eine wirkliche Gefahr, daß eine phänomenologische Untersuchung zu äußerst oberflächlichen Vergleichen führen und daher völlig irreführend sein kann.

[33] Vgl. G. Widengren, Harlekintracht und Mönchskutte, Clownhut und Derwischmütze, in: Orientalia Suecana 2, 2—4, 1953.

[34] Vgl. das, was Dumézil in seinem Vorwort zu Eliade, Traité d'Histoire des Religions, S. 5 sagt. Nachdem er festgestellt hat, daß die Überschätzung des Mana und ähnlicher Begriffe in der früheren Forschung fehl am Platze war, fährt er fort: „nicht jene diffuse und konfuse Kraft, die man in der Tat überall vorgestellt findet, aber die nur insofern überall dieselbe ist, als man nichts darüber sagen kann, fordert uns zum Studium heraus, sondern im Gegenteil die *Strukturen*, die *Mechanismen*, die *Gleichgewichte*, die in jeder Religion konstitutiv und in jeder Theologie, jeder Mythologie, jeder Liturgie definiert sind. Man ist zu der Vorstellung gekommen — oder zurückgekehrt —, daß eine Religion ein vom Staub seiner Elemente verschiedenes System ist, ein gegliedertes Denken, eine Erklärung der Welt."

[35] Vgl. La structure de la religion, in: The Sacred Bridge, S. 25—35.

Ich habe bereits die Tatsache erwähnt, daß das wohlbekannte phänomenologische Werk van der Leeuws unter anderm darunter litt, daß das Material in übertriebenem Ausmaß von schriftlosen Völkern genommen war. Vor allem verdient das fast völlige Fehlen von Beweismaterial aus den großen Weltreligionen (außer bis zu gewissem Grade dem Christentum) Beachtung. Es muß offenbar mit einem methodologischen Ansatz zur Phänomenologie der Religion etwas nicht stimmen, wenn die größten lebenden Religionen nicht um Beiträge für die phänomenologischen Forschungen befragt werden, während obskure afrikanische oder indianische Stammesreligionen oder sogar moderne Folklore reichlich herangezogen werden. In dieser Beziehung verdient Heiler Lob dafür, daß er in reichem Maße sowohl christliche als auch indische Belege herangezogen hat. Daß der Islam so wenig für phänomenologische Arbeiten ausgenutzt worden ist, ist sehr bedauerlich. Zum Teil liegt das allerdings daran, daß einige hochwichtige Phänomene, z. B. Mythos, Opfer und Sündenbekenntnis, am Islam kaum oder gar nicht illustriert werden können.[36]

Last not least noch ein weiteres methodisches Prinzip, das u. a. Brede Kristensen[37] und Hidding[38] betont haben. Der Forscher muß für jede Religion die Wertung ihrer Anhänger akzeptieren. „Die Vorstellungen von ‚primitiver' und ‚hoch entwickelter' Religion sind deshalb für historische Forschung verderblich", sagt Brede Kristensen mit Recht. Daß der Erforscher der Religion ein positives Interesse an seinem Thema nimmt, muß vorausgesetzt werden. Er muß den ernsthaften Willen haben, alle Religionen, mit denen er sich befaßt, so gewissenhaft wie möglich zu verstehen, aber spezielle persönliche Qualifikationen sind nicht erforderlich. Dies ist jedoch

[36] In der deutschen Ausgabe der ›Religionsphänomenologie‹ habe ich versucht, mehr islamische Belege zu zitieren, als andere phänomenologische Darstellungen dies getan haben.

[37] Vgl. Brede Kristensen, The Meaning of Religion, 1960, S. 13 f.

[38] Vgl. K. A. H. Hidding, De evolutie van het godsdienstig bewustzijn, 1960, S. 7. Soweit ich sehen kann, verletzt Bleeker seine eigenen Prinzipien, indem er zu klären versucht — von welchem Standpunkt aus, ist zudem nicht gesagt —, welche religiösen Werte und „Elemente der Wahrheit" in einer gegebenen Religion zu finden sind, s. o.

keine Frage der Methode, sondern der persönlichen Eignung, vorhandene Methoden zu benutzen, und deshalb kann dieses bisweilen heiß umstrittene Problem hier mit Stillschweigen übergangen werden.[39]

[39] Theologen versichern oft, daß ein Gelehrter, der sich mit der Erforschung der Religion befaßt, selbst ein „religiöser" Mensch sein müsse. Hiergegen muß eingewendet werden, daß erstens eine genaue Grenze zwischen „religiös" und „unreligiös" äußerst schwer zu ziehen ist, und zweitens, daß eine so ausgesprochen religiöse Persönlichkeit wie z. B. Söderblom völlig unfähig war, dem Islam gerecht zu werden, vgl. meine biographische Skizze in ›Svenska Män och Kvinnor‹ 7, S. 425 c. Dagegen war der gewiß unreligiöse Nöldeke in der Erforschung des Islam bahnbrechend. Der entscheidende Faktor ist offensichtlich woanders zu suchen.

Henri Clavier, Résurgences d'un problème de méthode en Histoire des Religions, in: Numen 15, 1968, S. 94—118. Übersetzt von Thilo Dinkel.

WIEDERAUFBRUCH EINES METHODENPROBLEMS IN DER RELIGIONSGESCHICHTE [1]

Von Henri Clavier

Es mag auf den ersten Blick scheinen, als sei das Problem der Methode in der Religionsgeschichte seit langem gelöst. Wie könnten da Versickerungen und Aufbrüche auftreten wie bei einem Wasserlauf in zerklüftetem Gelände?

Hat nicht Jean Réville, der im Jahre 1900 in Paris dem ersten Internationalen Kongreß für Religionsgeschichte vorstand, erklärt, als er im Jahre 1906 im Collège de France seinem Vater, dem Pastor Albert Réville, auf den Lehrstuhl für Religionsgeschichte nachfolgte:

„Die richtige historische Methode ist überall dieselbe. Wenn man sie selbst in irgend einem Bereich der Geschichtswissenschaft praktiziert hat, so erlangt man durch diese Praxis eine gewisse Fähigkeit zu unterscheiden, ob sie anderswo so angewandt worden ist, wie es sich gehört." [1]

Dennoch vergeht kein Internationaler Kongreß für Religionsgeschichte, und 1965 fand schon der elfte statt, an dem die Methode nicht in Frage gestellt wird, manchmal sogar auf originelle Weise. Ist vielleicht der religiöse Boden für den Fluß der Geschichtswissenschaft und ihre Methode weniger günstig und zerklüfteter als andere Böden?

Die Erklärung Jean Révilles wurde auf dem dritten Internationalen Kongreß in Oxford, 1908, wiederaufgenommen und gutgeheißen von Graf Goblet d'Alviella von der Königlichen Akademie in Brüssel, Präsident der Sektion IX, die sich mit dem

[1] Vgl. die Würdigung Jean Révilles auf dem Oxforder Kongreß 1908 in: Transactions of the third International Congress for the History of Religions, Bd. I, S. XXXV; II, S. 377, Oxford 1908.

Studium der Methode in der Religionsgeschichte befaßte [2]. Aber diese Übereinstimmung war in ganz besonderer Weise durch einige kühne Postulate aufs Spiel gesetzt. Indem der Wissenschaftler die Religionsgeschichte als „einen Zweig der Religionswissenschaft" betrachtete, teilte er diese in zwei Bereiche auf, die er bat „*Hierographie* und *Hierologie* nennen zu dürfen, in Anwendung einer Unterscheidung analog zu derjenigen, welche die Ethnographie von der Ethnologie oder, allgemeiner gesagt, die Beschreibung von der Synthese differenziert".

Ohne zu ahnen, daß schon die Wahl des Begriffes ἱερόν in die Debatte eine anfechtbare Bestimmung [3] einführte, die ein Vorspiel zum System Rudolf Ottos [4] war, fährt Goblet d'Alviella fort, als ob man — angesichts einer so verbindlichen Formulierung — nicht anders könnte, als seiner Forderung zustimmen:

„Die Hierographie hat zum Gegenstand, alle bekannten Religionen zu beschreiben und ihre jeweilige Entwicklung nachzuzeichnen. Die Hierologie sucht die Verbindungen von Konkomitanz und Sukzession zwischen den religiösen Phänomenen festzustellen, mit anderen Worten, die Gesetze der religiösen Evolution zu formulieren."

Nachdem man so die Identität des Religiösen mit dem Heiligen vorausgesetzt hat, nimmt man ohne jede weitere Untersuchung eine gesetzmäßige religiöse Evolution an. „Diese Synthese", so fährt er fort, „wird üblicherweise vergleichende Religionsgeschichte genannt, oder einfacher: Religionsvergleichung ...; dieser Begriff hat den Vorzug, die wesentliche Methode, deren sich die Hierologie bedient, deutlich zum Ausdruck zu bringen: die vergleichende Methode, bei der man der Unzulänglichkeit der Informationen über die ununterbrochene Geschichte eines Glaubens oder einer Institution innerhalb

[2] Ebd. II, S. 377. Die Bezeichnung der Sektion lautete englisch: ›Method and Scope of the History of Religions‹; das von ihrem Vorsitzenden gewählte Thema: ›Die Hilfswissenschaften der vergleichenden Religionsgeschichte‹.

[3] Ebd., S. 365.

[4] Vgl. Rudolf Otto, Das Heilige, Breslau 1917.

einer Rasse oder einer Gesellschaft durch Fakten aufhilft, die man anderen Milieus oder anderen Zeiten entleiht." [5]

Das Geringste, was man dazu sagen könnte, ist, daß ein so brüsker Übergang von der zum Ausgangspunkt genommenen einfachen historischen Methode zu dieser komparatistischen Selektion, die für die „wesentliche Methode" gehalten wird, sich einem nicht logischerweise aufdrängt.

Man sollte nicht unbedacht einem Unterfangen zustimmen, das nicht mehr einfache historische Untersuchung ist, sondern willkürliche und dirigierte Synthese. Man sollte einer vergleichenden Religionsgeschichte keine andere Methode zugestehen als diejenige der Geschichtswissenschaft mit ihrem Anteil an notwendiger Hypothese, aber begrenzt auf das Maß einer Arbeitshypothese.

Graf d'Alviella ist sich vielleicht bewußt, daß er viel verlangt, denn er fährt fort:

„Wird man nicht sagen, daß es sich hier in Wirklichkeit um Philosophie handelt, um *Hierosophie?* Ich glaube, diese Bezeichnung für die Versuche aufsparen zu können, die logischen Konsequenzen zu formulieren, welche auf religiösem Gebiet das vernunftgemäße Verständnis unserer Beziehungen zu Gott und dem Universum nach sich zieht. So verstanden bildet die Hierosophie einen dritten Zweig der Religionswissenschaft. Sie enthält in der Tat ein subjektives Element, von dem sie nicht absehen kann, während die Hierologie, oder wie es Chantepie de la Saussaye genannt hat, die Religionsphänomenologie, den objektiven Charakter der Wissenschaften bewahren muß, die sich ausschließlich an den Fakten ausrichten; man fragt ihr zufolge nicht, was vernünftig sei zu glauben, sondern wie die Menschen dazu gekommen sind, bestimmte Dinge zu glauben und zu praktizieren." [6]

Man verstärkt jedoch nur noch die erste Forderung, wenn man die Forschung mit neuen Begriffen und Termini belastet, deren Charakteristik und Notwendigkeit nicht klar hervortreten. Das, was man „Hierosophie" nennt, und was eine Philosophie des Heili-

[5] Vgl. Transactions of the third Internat. Congress ... a. a. O., II, S. 365.

[6] Ebd., S. 366.

gen sein könnte, wird zu einer Theologie, wenn man es auf die Untersuchung der Beziehungen des Menschen zu Gott beschränkt. Das subjektive Element, das man ihr zuerkennt, fehlt keineswegs bei der sogenannten „Hierologie", die man mit der Religionsphänomenologie identifiziert.

Endlich, nachdem er noch auf die wachsende Welle dessen hingewiesen hat, was er mit „Hierologie" bezeichnet, schließt der belgische Gelehrte mit großzügigem, aber konfusem Elan:

„Was sind die Ursachen dieses Fortschritts? Zunächst einmal die Überzeugung, daß die Hierologie möglich ist . . . Dann ein zunehmendes Vertrauen in die Gültigkeit ihrer Schlußfolgerungen . . . Endlich das Bewußtsein von ihrer Nützlichkeit, die nicht nur in der Befriedigung einer wissenschaftlichen Neugier begründet ist. Ihre Existenz selbst impliziert die Anerkennung der Idee, daß es unter allen religiösen Divergenzen verborgen eine bestimmte Einheit des Prinzips und der Gesetze gibt. Diese Renaissance der alten Doktrin einer natürlichen Religion in abstrakter und verjüngter Gestalt wird sicher jenen nicht unwillkommen sein — und ihre Zahl wächst, wenn man nach Kundgebungen wie dem Kongreß der Religionen in Chikago urteilen darf —, die aus all diesen Divergenzen das Gesetz des religiösen Fortschritts als solches freilegen wollen, noch denen, die, ohne zu einer bestimmten Konfession zu gehören, davon träumen, zusammen mit der Religion einen Kreuzzug aufzunehmen für ein wenig mehr Toleranz und Brüderlichkeit unter den Menschen." [7]

Warum, so wird man vielleicht fragen, soll man sechzig Jahre alten Bemerkungen so viel Platz und Bedeutung einräumen, während doch die Religionswissenschaft seither ihren Marsch nach vorn mit beschleunigter Geschwindigkeit fortgesetzt hat? Weil, so wird man zunächst antworten, die aufgezeigten Verwirrungen noch lange nicht verschwunden sind, besonders die letztere, welche die Interessenfreiheit der wissenschaftlichen Forschung dadurch kompromittiert, daß sie sie mit einem Pragmatismus verbindet, dessen gute Absicht die Gefahr nur noch verschlimmern kann.[8] Überdies

[7] Ebd., S. 378—379.

[8] Diese Gefahr wurde auf den jüngsten Kongressen, insbesondere in Marburg und Claremont, aufgezeigt. Vgl. unten.

läuft man weniger Gefahr, die Debatte zu vergiften, ohne etwas von den Rechten und Pflichten des Historikers aufzugeben, wenn man einen schon alten, aber typischen Fall wählt und dabei noch die Wertschätzung für den dabei in Frage gestellten Gelehrten und den Wert seiner Arbeiten bewahrt. [9]

Wir werden also von diesen Beobachtungen ausgehen, um das Problem einer Methode enger zu umschreiben, das sich auf Grund dieser Verwirrungen nur allzuoft dem Zugriff entzieht.

I. Das Religiöse und das Heilige

Das Religiöse und das Heilige gleichzusetzen, wie man es seit der bescheidenen Bitte von Goblet d'Alviella üblicherweise getan hat, hauptsächlich aber im Gefolge der mächtigen Meinungsbewegung, die von Rudolf Otto hervorgerufen wurde, ist in Wirklichkeit ein kühner Schritt, den viele als gewagt beurteilt haben.

›Das Heilige‹ [10] hat von seinem Erscheinen an scharfsinnige Kritiker gefunden nicht nur in dem Lager, wo sich ein von seiner Natur her verdächtiger Rationalismus fand, sondern auch in jenem, wo ein entgegengesetzter und in der damaligen Epoche dominierender Wind wehte. So urteilte etwa Walter Scheller, obwohl Irrationalist in Fragen der Religion, daß das Irrationale, das von R. Otto im Heiligen aufgewiesen wurde, eher eine Kategorie des Aberglaubens als des Religiösen sei. [11] Nach einer scharfen Analyse dieses konfusen Begriffs schloß Scheller, daß er im Grunde nichts von einer Kategorie habe, die wesentlich oder notwendig wäre. Es ist tat-

[9] Vgl. Goblet d'Alviella: Verschiedene Artikel und Beurteilungen verzeichnet in: Encycl. of Relig. & Ethics (ERE), Bd. XIII, S. 720, Edinburgh 1926; vor allem: Croyances, rites, institutions, 3 Bde., Paris 1911, wo er einräumt (II, S. 98), seine Rekonstruktionen auf dem Gebiet der vergleichenden Religionsgeschichte seien nur „empirischer und vorläufiger Art".

[10] A. a. O.; mehr als 30 Auflagen seit 1917.

[11] Walter Scheller, Die Absolutheit des Christentums, S. 27 bis 35, Göttingen 1929.

sächlich unmöglich, vorzugeben, alle religiösen Menschen hätten die Auffassung vom Heiligen, wie es Otto zu definieren versucht, nachdem er gesagt hat, daß es undefinierbar sei.[12] Die Verwirrung war so groß, daß wir 1931 auf dem ersten Internationalen Kongreß für Religionspsychologie in Wien einige Anhänger von Rudolf Otto folgern hörten, die religiöse Unfähigkeit derer sei angeboren, die nicht dieses für den Glauben fundamentale und zentrale „Urphänomen" empfinden könnten.[13] In der Diskussion, vor die theoretischen und praktischen Konsequenzen eines solchen Radikalismus gestellt, gaben sich diese Eiferer für das „Heilige" im allgemeinen damit zufrieden, sich auf eine Ungleichheit in der Fähigkeit zum Glauben zu beschränken. Wir haben seinerzeit zu zeigen versucht, wie wenig adäquat und befriedigend uns das System von Rudolf Otto sowohl auf der Ebene des Glaubens als auch auf derjenigen der wissenschaftlichen Forschung erschien. [14] In neuerer Zeit haben wir darauf hingewiesen, welche radikale Veränderung des Begriffs des Heiligen selbst durch den hebräischen Prophetismus und dann durch die Botschaft des Evangeliums bewirkt worden ist.[15]

Im Laufe der Jahre und auch noch neuerdings wurden die schwachen Stellen des Systems von R. Otto durch Historiker aufgedeckt, die, obwohl sie den dadurch hervorgerufenen Interessen-

[12] R. Otto, a. a. O., frz. Übersetzung, S. 33, Paris 1929 (Le Sacré, übers. von A. Jundt).

[13] Vgl. Karl Beth in: Verhandl. des Ersten Internat. Religionspsych. Kongr. der Internat. Religionspsychol. Gesellschaft, III, S. 1—11, Dresden 1933. Das Gesamtthema des Kongresses lautete: Psychologie des Unglaubens. Gegenüber der Unfähigkeitsthese stellten wir dort das Moment der Verantwortung heraus: a. a. O., S. 11 und 66—84.

[14] In einer Vorlesungsreihe an der Universität Genf, veröffentlicht unter dem Titel: Henri Clavier, L'Humanisme et la Piété chrétienne, Paris 1932; vgl. S. 57 ff. und den Hinweis auf den Kongreß von Wien, S. 59, Anm. 42.

[15] Auf dem 8. Internationalen Kongreß für Religionsgeschichte in Rom 1955, dessen Hauptthema lautete: ›La Regalità Sacra‹ (Das Sakral-Königtum). Vgl. Atti ..., Florenz 1956, sowie H. Clavier, Théocratie et Monarchie selon l'Évangile, in: The Sacral Kingship — La Regalità Sacra (Supplements to Numen), S. 456, Leiden 1959.

bewegungen und Arbeiten ihre Reverenz erweisen, seine Postulate nicht annehmen können. Das ist der Fall bei Kurt Rudolph in seinem bemerkenswerten Überblick über die Entwicklung der Religionsgeschichte an den deutschsprachigen Universitäten und besonders in Leipzig.[16] Während G. Mensching in den Thesen von Otto die glückliche Vollendung einer Entwicklung sah, die durch die großen Namen von Lessing, Herder, Schleiermacher usw. markiert wurde, meint Rudolph, daß dieser selbe Prozeß für die Religionswissenschaft ruinös war.[17] Dasselbe dachte der Ethnologe F. R. Lehmann [18] und sein Nachfolger in Leipzig, Walter Baetke. In einer vielbeachteten Studie über den Begriff *mana* [19] stellte sich ersterer gegen die unüberlegte Verwendung der Psychologie der angeblich primitiven Völker zwecks Stützung der Thesen Ottos. Der zweite, W. Baetke, entlarvte die Subjektivität eines fälschlich objektiven „Numinosen" und stellte ihm die gemeinschaftliche Realität des Kultes mit seinen Bezügen zum Ethischen entgegen. [20] Er bezog sich dabei auf die Arbeiten von Robert Will in Straßburg und auf die der skandinavischen Schule. [21]

Soweit sie berechtigt sind, stellen diese verschiedenartigen Kritiken deutlich genug die Unmöglichkeit heraus, das Religiöse und das Heilige miteinander zu vermengen. Die Entlarvung des versteckten Subjektivismus bestimmter Ansprüche auf Objektivität ermangelt nicht des Scharfsinns; aber der Kritiker muß sich vor-

[16] Kurt Rudolph, Die Religionsgeschichte an der Leipziger Universität und die Entwicklung der Religionswissenschaft, Berlin 1962.

[17] Ebd., S. 55—64. Vgl. andererseits: Gustav Mensching, Das heilige Schweigen, passim, insbesondere S. 11—19, Gießen 1926. Die Affinitäten zwischen dem Heiligen und dem Magischen hat Maurice Pradines angedeutet oder nachgewiesen in: Esprit de la Religion, S. 199—219, Paris 1941. Zur grundlegenden Unterscheidung zwischen Magie und Religion vgl. Raoul Allier, Magie et Religion, Paris 1935.

[18] Vgl. K. Rudolph, a. a. O., S. 153 f.

[19] F. R. Lehmann, Mana, S. 344, Leipzig 1922.

[20] Vgl. K. Rudolph, a. a.O., S. 164—170.

[21] Ebd., S. 167. Vgl. Robert Will, Le Culte, 3 Bde., Straßburg—Paris 1925—1935, und Geo Widengren, Religionens Värld, Stockholm 1945, bes. S. 162 ff.

sehen, daß er nicht selbst auf einen Holzweg gerät, indem er andere Objektivitäten beansprucht, die jedoch um nichts weniger subjektiv wären.

II. Die Suche nach der Objektivität

Die Suche nach der Objektivität durch Anwendung einer strengen Methode ist in jeder Wissenschaft gefordert. Aber man muß doch sagen, daß diese Objektivität, so schätzenswert sie auch sein mag, nie mehr sein sollte als eine relative. Es gibt Grundprinzipien der Erkenntnistheorie, die einem im Bewußtsein gegenwärtig bleiben müssen. Das Objekt kann nur begriffen werden durch einen ersten Schritt des Subjekts, es kann nur erkannt werden durch das Erfassen und Begreifen seitens des Subjekts. Wenn man also von Tatsachen spricht, von der Methode der Tatsachen, darf man nicht vergessen, daß es sich um beobachtete, registrierte, gedachte Tatsachen handelt. Die Bemerkung von Fouillée[22] bleibt immer gültig:

„Ein Faktum, das nur ein Faktum bliebe, hätte keine größere Dauer als ein Augenblick; es ließe im Geist keine Erinnerung zurück, keine Voraussicht; es wäre lediglich vorübergegangen und existierte schon nicht mehr. Für die Wissenschaft gibt es kein reines Faktum, sondern nur gedachte Fakten; ein gedachtes Faktum jedoch ist schon ein Rudiment von Gesetz und Theorie."

Die verbale oder reflektierte Unterscheidung zwischen einem solcherart „psychifizierten" Sachverhalt und dem ursprünglichen Phänomen, zwischen Psychologie und *Phänomenologie,* ändert nichts am Wesentlichen. Wir haben gesehen, daß im Jahre 1908 Goblet d'Alviella seine „Hierologie" als eine „Phänomenologie" ansah.[23] Schon Chantepie de la Saussaye entlieh bei Hegel diesen Begriff der Phänomenologie, um ihn in die Religionsgeschichte einzuführen. Nichtsdestoweniger konnte noch 1926 André Lalande in seinem

[22] A. Fouillé, La Pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes, S. 219, Paris 1911.

[23] Vgl. oben.

›Vocabulaire de la philosophie‹ [24] schreiben: „Dieses Wort scheint mir im Französischen nicht üblich; ich bin ihm nirgends begegnet außer in Übersetzungen oder in Analysen ausländischer Autoren." Man muß feststellen, daß man es heute geläufig benutzt, obwohl nicht immer sehr klar scheint, welchen Sinn man ihm beilegen soll. Hamilton machte daraus ein Synonym für Psychologie. [25] Neuerdings betrachtet Amédée Ponceau in seiner ›Initiation philosophique‹ die Phänomenologen als Psychologen, die den Phänomenismus ablehnen [26]: das sind „die Psychologen unserer Zeit, die am stärksten auf der Entfaltung eines psychischen Diesseits des Vorstellungsvermögens bestanden. Um diese Tendenz näher zu bezeichnen, könnten wir auch den Ausdruck *psychistische* Lehre gebrauchen, den wir früher verwendet haben." Wäre Maurice Merleau-Ponty, der französische Nachfolger des späten Husserl, mit dieser Spezifizierung völlig einverstanden? Soviel ist sicher, daß er Karl Marx vorwirft, er sei abgeirrt von der ersten Intuition einer „Rationalität ... mitten im Herzen der zwischenmenschlichen Praxis, wo bestimmte historische Fakten eine metaphysische Bedeutung annehmen", um „die Dialektik des Bewußtseins in eine Dialektik der Materie oder der Dinge zu verwandeln" [27]. Dieser Irrtum der Marxisten, für den ihr Meister vielleicht selbst von Anfang an verantwortlich ist, ist ein flagrantes Beispiel für die Schwierigkeit, auch in der noch so erklärten Suche nach Objektivität der Subjektivität zu entrinnen.

[24] A. Lalande, Vocabulaire technique et critique de la Philosophie, Bd. II, S. 581, Paris 1926. Vgl. indessen Jean Hering, Phénoménologie et Philosophie religieuse, Paris 1926.

[25] Ebd. Vgl. dagegen Verwendung und Sinn des Begriffs bei dem Philosophen des Unbewußten: Ed. von Hartmann, Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins, Vorwort und passim, Berlin 1879. — Zu den phänomenologischen Schemata in der Religionsgeschichte, insbesondere denen von Hegel, v. Hartmann, Tiele und Siebeck, vgl. Chantepie de la Saussaye, Manuel d'Hist. des Relig., Einleitung, frz. Ausgabe, Paris 1921.

[26] A. Ponceau, Initiation philosophique, Bd. II, S. 55 f., Paris 1964. Vgl. J. Hering, a. a. O.

[27] Merleau—Ponty, Éloge de la Philosophie, Paris 1953, zit. in: G. Picon, Panorama des Idées contemporaines, S. 94, Paris 1957.

Merleau-Ponty nähert sich dann ganz besonders dem Rationalisten Fouillée, wenn er bemerkt:

„Wenn ein Mensch sagt, daß es eine Dialektik in den Dingen gibt, so kann das nur in den Dingen sein, sofern er sie denkt, und diese Objektivität ist letztlich der Gipfel des Subjektivismus, wie das Beispiel Hegels gezeigt hat.“ [28]

Die unterscheidende Nuance zwischen den Überlegungen, die hier zusammenlaufen, könnte in dem mehr oder weniger großen Gewicht liegen, das der *Partizipation* und der *Intention* zugestanden wird. Das Ding an sich, das Sein an sich, entzieht sich uns; aber diese Feststellung führt nicht notwendigerweise zu jenem radikalen Agnostizismus, den man manchmal ungerechterweise dem Philosophen von Königsberg vorwirft. Ein bestimmter Symbolismus impliziert ihn keineswegs und kann sich deshalb aus der totalen Illusion einer Maya der „Absurdie“ heraushalten. Das Symbol ist ein Zeichen, und das Zeichen ist nicht etwas, was für unser Verständnis nichts bedeuten würde. Die Schatten in der Höhle Platons haben nicht die Farbigkeit der Szenen, die sich draußen abspielen, aber zumindest haben sie ungefähr deren Formen. [29] Eine gewisse Kenntnis der Welt ist also noch mit diesem Minimum möglich. Es scheint nicht so, als ob die Kritik Kants dazu zwänge, dies zu leugnen, besonders wenn man zugesteht, daß sie nach dem Wunsch von Renouvier dadurch korrigiert wird, daß man Zeit und Raum voneinander trennt,[30] oder wenn man sie mit Lachelier auf dem Wege einer sukzessiven Ablösung von Illusionen absichtlich auf die Realität des Objekts hin orientiert. [31]

Diese fortschreitende Freilegung geschieht durch eine fundamentale Hermeneutik, die, ohne bis zum Urgrund des Wirklichen vorzustoßen, doch dessen schichtweise abgelagerte Symbolismen

[28] Ebd. Dasselbe trifft zu für von Hartmann, a. a. O., S. V bis VII, etc.

[29] Platon, Der Staat, Buch VII.

[30] Vgl. Charles Renouvier, La Nouvelle Monadologie, Paris 1899; Le Personnalisme, gefolgt von einer Étude sur la perception externe et sur la Force, Paris 1903, 2. Aufl. 1926.

[31] Vgl. Jules Lachelier, Le Fondement de l'Induction, Paris 1871; ders., Psychologie et Métaphysique, Paris 1855; Gaston Mauchaussat, L'Idéalisme de Lachelier, Paris 1961. Vgl. den „Intentionalismus“ Husserls.

interpretiert bis hin zu den tiefsten Schichten, die zu erreichen ihr möglich sind. Wie sollte diese Hermeneutik des Objekts, selbst bei einem Maximum an Strenge, ganz von jeder subjektiven Ausrichtung frei sein? Wie könnte sie Schritt für Schritt in das Sub- oder Supra-Liminale vordringen ohne eine wachsende Beteiligung des Subjekts und des Objekts? Sicher, man kann vom Forscher ein relatives „Desengagement" hinsichtlich jedes vorgefaßten Systems verlangen, aber man kann ihm nicht die Arbeitshypothese verweigern, ohne die eine blindlings und abenteuerlich betriebene Forschung keine Wirksamkeit hätte, außer bei einem ebenso unvorhersehbaren wie außergewöhnlichen Zufall.

Eine orientierte Hermeneutik kann unterschiedlich ausgerichtet sein. Die scharfsinnigen Bemerkungen von Paul Ricœur über die Sprache [32] würden hier für die Religionsgeschichte gelten. Dies wird niemand überraschen, der weiß, bis zu welchem Grade man *nomina* und *numina* [33] einander annähern und miteinander verbinden kann. Der von Freud ans Licht gebrachten Archäologie der Symbole muß man eine Teleologie hinzufügen, die nicht weniger unerläßlich ist, um die komplexen Probleme einer Dialektik der Geschichte zu entwirren. Man muß nicht nur zurück-, sondern auch vorangehen, um den Schlüssel für das Rätsel zu finden: *quo signum tendit.*[34]

Das Phänomen als Ereignis — das, was sich ereignet, das, was kommt — hat einen Ursprung und ein Ziel, welche es zu entziffern gilt. Jedenfalls können Empfang und Aufnahme nur subjektiv sein. Das ist von solcher Evidenz, daß die Naivität eines gewissen „chosisme" lächerlich wird. Merleau-Ponty enthüllte das an einem

[32] Vgl. Paul Ricœur, De l'Interprétation, Paris 1965.

[33] Nomina — Numina: dies war gewissermaßen das Losungswort der Vorläufer der philologischen oder linguistischen Schule der Religionsgeschichte, mit John Selden und Ralph Cudworth, bis sie durch Max Müller berühmt wurde. Die Auswüchse des Philologismus dürfen den Blick nicht verstellen auf seinen wahren Kern.

[34] Dieser Schlüssel zum Verständnis des Sakramentes nach Calvin könnte *mutatis mutandis* die Sprachhermeneutik sein, wie Ricœur sie mit großem Scharfsinn versteht: *quo signum tendit.* Vgl. H. Clavier, Le langage en tant qu'agent de division et d'union, in: Actes du XIe Congrès de Linguistique et de Philologie Romanes, Madrid 1967.

simplifizierten Marxismus.[35] Der Positivismus eines Auguste Comte mit seiner religiösen Fortsetzung war dazu ein noch sehr naives Vorspiel.[36] Einer der komischen Aspekte dieser Position, deren vorteilhaftere Züge man sehr wohl kennt, ist die Berufung auf *die Wissenschaft* (la Science), während die ganz bescheidene Wissenschaft (la science) stufenweise die Welt ihres illusorischen Charakters entkleidet. Was man 1924 schrieb, ist heute noch viel offenkundiger:

„... die Wissenschaft selbst kommt der Philosophie zu Hilfe: Die Gestalt der Welt, immer dieselbe für den Blick der Menschen und für den schlichten Menschenverstand, modifiziert sich bei jeder neuen Entdeckung. Jede große, neue wissenschaftliche Hypothese verändert das Antlitz des Universums ... Was sind denn diese unwägbaren Elemente, deren auch die striktesten materialistischen Systeme nicht entbehren können: *clinamen* bei Lukrez, *Kraft* bei Büchner, *Energie* ...?“ [37] Wie sollte man darin nicht Projektionen des menschlichen Geistes in das physikalische Rätsel sehen, das ohne ihn nicht zu entziffern wäre?

Wenn man jetzt zu den Phänomenen überginge, die für religiös gehalten werden, wie könnte man sie auf jene beschränken, die äußerlich in Erscheinung treten, indem man angesichts der spektakulärsten naiv ausriefe: „Das, das ist eben Religion!“ [38]? Sind sie

[35] Vgl. Merleau-Ponty, a. a. O., ebd.

[36] Vgl. Auguste Comte, Pensées et Préceptes, S. 254, 266, Paris 1924; Renouvier, Critique philosophique, S. 81 ff., Paris 1878 deckte im *Comtismus* einen — nach seinem Dafürhalten — schändlichen Materialismus auf; die differenziertere *Marxismus*-Kritik Merleau-Pontys, a. a. O., kann in Parallele dazu gesetzt werden. Zum *positivistischen Humanismus* und der Religion Auguste Comtes vgl. H. Clavier, L'Humanisme et la Piété chrétienne, a. a. O., S. 27—33.

[37] H. Clavier, Le Christ de l'Expérience, S. 8, Paris 1925; ders., L'Humanisme ..., a. a. O., S. 19. Vgl. Raymond Ruyer, Paradoxes de la Conscience et limites de l'automatisme, Paris 1966, wo die Thesen, die der Autor in seiner ›Psychobiologie‹ vertritt, wiederaufgenommen und in bemerkenswerter Weise mit den Ergebnissen der modernsten Wissenschaft konfrontiert werden.

[38] Mit Überraschung und Belustigung, um nicht mehr zu sagen, hörten

nicht im Gegenteil von allen, die mit der Religion zu tun haben, die oberflächlichsten, die von Religion am wenigsten beschwerten, am wenigsten durchdrungenen?

III. Die Mannigfaltigkeit der religiösen Phänomene

Die Phänomene, die gewöhnlich für religiös gehalten werden, sind unzählbar und von großer Verschiedenheit. Wie kann man sie erkennen? Welches sind die charakteristischen Züge, die es gestatten, sie als solche zu identifizieren? Die Frage ist von erheblicher Bedeutung zu Beginn der Erforschung nicht irgendeiner noch so interessanten Geschichte, sondern der Religionsgeschichte. Müßte nicht bei einer guten Methode diese Vorfrage zuerst gestellt und gelöst werden? Das erkannte auch der verstorbene Hideo Kishimoto, als er verlangte, daß jeder gleich zu Beginn seiner Untersuchungen klar sage, was er unter Religion verstehe.[39] Er forderte nicht mehr als eine, wie er es nannte, einsatzfähige „operationelle Definition", die im Verlauf der Forschung der Diskussion, der Konfrontation und der Revision ausgesetzt sein sollte; und diese Zurückhaltung zeugte von großer Einsicht. William James, der mit großer Breitenwirkung eine ganze Generation in die Verschiedenartigkeiten der religiösen Erfahrung[40] eingeführt hat, war sich der Komplexität eines Problems, das in der Theorie so einfach erscheint, vollkommen bewußt; denn es geht darum, genau zu wissen, was man machen will.[41] Erst am Ende seines Werkes glaubt deshalb

wir diese Bemerkung in Kalkutta bei der Rückkehr vom Schauspiel einer rituellen Totenverbrennung auf einem eigens zu diesem Zweck im Fluß aufgebauten Ponton.

[39] Hideo Kishimoto, An operational definition of Religion, in: Numen VIII, 3, S. 236—240, Leiden 1961.

[40] William James, The Varieties of Religious Experience, London 1903; frz. Übs. von Frank Abauzit, mit einem Vorwort von Émile Boutroux: L'Expérience religieuse, Paris 1908.

[41] Vgl. Kishimoto, a. a. O., S. 237; H. Clavier, L'Humanisme ..., a. a. O., S. 15 f.

William James, auf das göttliche Übernatürliche die wirksame Kraft einer Religion konzentrieren zu können, die etwas hergibt und die pragmatistische Haltung rechtfertigt, die er selbst einnimmt.[42]

Es könnte interessant sein, hier an die großen Phasen der jahrhundertealten Debatte über das Wesen der Religion zu erinnern, mit der Abfolge der Schulen und Systeme, die sich bekämpften.[43] Obwohl die beiden Probleme nicht identisch sind, wurde gewöhnlich das des Ursprungs der Religion damit verbunden. Einer der Höhepunkte der Diskussion scheint uns der verhältnismäßig neue und noch andauernde Meinungsaustausch zwischen den Verteidigern eines unpersönlichen Ursprungs und Wesens der Religion und jenen gewesen zu sein, die nach der klassischen These an einem mehr oder weniger personalen Begriff des Göttlichen festhalten.[44]

Die historische Untersuchung der Debatte zeigt, wie sehr selbst der vorurteilsfreiste Forscher in Gefahr gerät, sich durch eine Tradition oder durch Überzeugungen beeinflussen zu lassen, die ihn bewußt oder unbewußt verpflichten. Dennoch wird niemand abstreiten, daß man das Risiko auf sich nehmen muß. Es geht darum, daß jeder für sich sein Augenmerk darauf richtet, so gut wie möglich die Drohung abzuwenden.

So hat Kishimoto mit seiner Bemühung um eine „operationelle

42 Vgl. W. James (Übers. von Abauzit), a. a. O., S. 24, 27, 427, 431; ders., Pragmatism, a new name for some old ways of thinking, S. 121 ff., 218 ff., 239 ff., London 1907.

43 Vgl. The History of Religions, hrsg. von Mircea Eliade und Joseph M. Kitagawa, zum Gedenken an Joachim Wach, Chicago 1959, 2. Aufl. 1962; H. Pinard de la Boullaye, L'Étude comparée des Religions, 3 Bde., Bd. I: Son Histoire dans le Monde occidental, Paris 1922, 4. Aufl. 1924.

44 Vgl. Lehmann, a. a. O., R. Allier, a. a. O., S. 73 ff.; M. Pradines, a. a. O., S. 201 ff.; Mircea Eliade, Traité d'Histoire des Religions, S. 31 ff., Paris 1949; E. O. James, History of Religions, S. 2 ff., New York 1957; Paul Radin, Die religiöse Erfahrung der Naturvölker, S. 90 ff., Zürich 1951; Pinard de la Boullaye, a. a. O., Bd. I, S. 389 ff.; II, S. 219 ff., 290; H. Clavier, L'Humanisme ..., a. a. O., S. 48 ff. 62 ff.; ders., L'Expérience de la Vie Éternelle, S. 98, Paris 1923; ders., Le Christ de l'Expérience, a. a. O., S. 67 f.

Definition" der Religion einen offensichtlichen und sehr lobenswerten Versuch der Unparteilichkeit gemacht. Obwohl er den Begriff des Heiligen als nicht universell beiseite schiebt, anerkennt er doch, daß er sich unter verschiedenen Formen mit einer großen Zahl von Tatsachen verbindet, die für religiös gehalten werden, vor allem im Streben nach Heiligkeit, da, wo die moralische Forderung am deutlichsten ist.[45]

Aus einem ähnlichen Grunde (er denkt, aus einem Mangel an Universalität) vermeidet Kishimoto auch den Begriff Gott, obwohl er zugibt, daß er sehr oft mit dem verbunden ist, was man Religion nennt. Es soll ja tatsächlich atheistische Religionen geben, den Buddhismus zum Beispiel. Man kann ihm entgegnen, daß der Buddhismus, an den er denkt, eine Philosophie ist, und daß überall, wo diese tatsächlich religiös wird bis hin zu ihrer strengsten Tradition, dem Hinayana, sie sich göttliche Personen geschaffen hat.[46] Ebenso verhält es sich mit der Metaphysik der Upanischaden, wenn sie sich in einen konkret religiösen Hinduismus mit seiner Fülle von Göttern verwandelt.[47] Es scheint, daß eine bestimmte Meditation ihren religiösen Charakter verliert, wenn sie die Vorstellung eines personalen Göttlichen ablehnt, und daß sie diesen Charakter zurückgewinnt, wenn sie diese Vorstellung wiederaufleben läßt. Ein ähnliches Wechselspiel könnte sich zwischen dieser Vorstellung und der des *mana* ereignen, die nicht notwendigerweise primitiv ist.[48]

[45] Vgl. Kishimoto, a. a. O., S. 239.

[46] Ebd., S. 238 f. Vgl. Présence du Bouddhisme, mit einem Vorwort von Jean Filiozat, passim, bes. S. 702 ff., 743 ff. usw., Éditions France—Asie, Saigon—Paris 1959; H. Clavier, Faith and Works in East and West, in: Proceedings of the IXth Internat. Congress for the History of Religions, Tokio—Kioto 1958, S. 259 f., Tokio 1960, und: La Foi, le Mérite et la Grâce dans les Religions d'Extrême Orient et dans le Christianisme, S. 6 f., in: Revue d'Hist. & de Philos. Relig. (RHPR), 1962. Vgl. Kishimoto selbst, S. 239, initio.

[47] Vgl. H. Clavier, ebd., Proceedings ..., S. 257; RHPR, S. 4, 14 f.; Les Religions de l'Inde, in: A travers les Religions du Monde, S. 51 f., 59, Paris 1959.

[48] Vgl. oben, Anm. 44, und das unumwundene Eingeständnis J. G. Frazers in: Totemism and Exogamy, Bd. I, S. XIII und Bd. IV, S. 5, 76,

Deshalb erscheint die Schlußfolgerung Kishimotos unzureichend, wenn er die Religion so definiert: ein dynamisches Wertsystem . . . mit der Absicht, den letzten Sinn des Lebens in Verbindung mit der endgültigen Lösung seiner Probleme zu erhellen.[49] Es handelt sich, so scheint es, eher um eine religiöse Wirkung als um eine Ursache. Die Gefahr, die Wirkung mit der Ursache zu verwechseln, zeigt sich angesichts jeder engen, intimen Verbindung zwischen dem, was eigentümlich religiös ist, und einer anderen Sache. Eines der typischsten Beispiele dafür wird durch gewisse rein soziologische Erklärungen der Religion geliefert. Diese bedürfen keiner Kritik mehr.[50]

Jeder Historiker, den nicht Systemzwang verführt, weiß sehr wohl, daß die am stärksten „vergesellschafteten" Religionen weit davon entfernt sind, immer die lebendigsten zu sein. Wenn die Gottheit nur noch ein Ersatzname für die Civitas, den Staat, eine

81, London 1910/11. Dieses Eingeständnis kommt einer Preisgabe des — mit dem Manaismus verwandten — totemistischen und tabuistischen Systems gleich, an dem Frazer in der Nachfolge von John Lubbock bis dahin festgehalten hatte.

[49] Vgl. Kishimoto, a. a. O., S. 240. Man muß dem japanischen Gelehrten dankbar sein, daß er nicht auf den Mythos von Ost und West — der ebenso willkürlich ist wie der Mythos von einer primitiven Mentalität, wenngleich sehr verschieden von ihm — zurückgegriffen hat. Vgl. die Analyse und die Ablehnung dieses Mythos durch Kurt Goldammer: Der Mythos von Ost und West, S. 9, 51 ff., 92, 95 ff.; vgl. in Proceedings . . . , a. a. O., und im Abschnitt „Symposion" die vergleichende Analyse der westlichen und östlichen Kultur von Dandekar, Goodenough und Jansen, S. 667—683, und den Entwurf unseres Standpunktes zu diesem Thema, S. 684 ff., 690 f. Vgl. dagegen Ernst Benz, On understanding non-christian Religions, in: M. Eliade und J. M. Kitagawa, The Hist. of Relig., a. a. O., S. 120 ff., 128 ff.

[50] Émile Durkheim (Les règles de la méthode sociologique, Paris 1895; Les Formes élémentaires de la vie religieuse, Paris 1912) und besonders Lévy-Bruhl (Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, Paris 1910; La mentalité primitive, Paris 1922) haben einen scharfsinnigen Kritiker gefunden in Raoul Allier: Le non-civilisé et nous, Paris 1927; Magie et Religion, Paris 1935. Vgl. den Standpunkt von Maurice Pradines, a. a. O., S. 303 ff., 307 ff., den von Joachim Wach, Sociology of Religion, Chicago 1944, und die Kritik von Kitagawa, a. a. O., S. 20 f.

Partei, ja für die Menschheit ist, dann liegt sie, und mit ihr die authentische Religion, religiös gesehen im Sterben, wenn sie nicht schon gestorben ist. Das war bei den offiziellen Kulten in der Antike der Fall. [51] Das ist der Fall bei der von Auguste Comte erträumten und gewagten sogenannten Menschheitsreligion.[52] Das ist der Fall bei gewissen, stark strukturierten Kirchen, wo die Institutionen, die liturgischen Formen, die Dogmen und Glaubensregeln darauf hinauslaufen, das innere Feuer, die eigentliche religiöse Flamme zu ersticken.[53]

Es ist sogar ratsam, hier hinzuzufügen, daß die sozialen und anderen Aktivitäten, die gewöhnlich und mit Recht für die äußeren Zeichen einer religiösen Fülle und Lebenskraft gehalten werden, nicht mit dieser Flamme verwechselt werden dürfen. Eine zerstörerische Spaltung kann sich, so paradox das erscheinen mag, zwischen beiden einstellen. Diese Gefahr ist von den Aposteln einer bedingungslosen Gnade nicht nur im Christentum, sondern auch in anderen Kulten aufgezeigt worden.[54] Die Explosion des *sola gratia, sola fide* innerhalb einer überkommenen Ordnung hat in der Geschichte Glanzmomente gehabt, besonders beim heiligen Paulus. [55] In 1 Kor. 13, dieser Hymne an die totale Liebe, deren spezifisch religiöse Inspiration von packender und herrlicher Klarheit ist, geht der Apostel so weit, von dieser göttlichen Liebe selbst das Opfer des Märtyrers zu unterscheiden, das Opfer des eigenen Leibes auf dem Scheiterhaufen. [56]

[51] Vgl. L. Gernet und A. Boulanger, Le Génie grec dans la Religion, S. 114 ff., 123 ff., 399 ff., Paris 1932; Pierre Fabre, Rome, in: Histoire Générale des Religions, Bd. I, S. 362 ff., 368 f., 374 ff.

[52] Vgl. oben, Anm. 36.

[53] Es besteht immer eine Spannung, wenn nicht gar ein Konflikt zwischen der Institution und dem inneren Vollzug, dem Ritus und dem Leben, dem Priester und dem Propheten, dem Buchstaben und dem Geist... selbst wenn ein Ausgleich, ein *modus vivendi* vorrübergehend erreicht zu sein scheint.

[54] So in der brahmanischen oder buddhistischen *Bhakti*. Vgl. oben, Anm. 46 und 47.

[55] Vgl. H. Clavier, La Foi, le Mérite et la Grâce, a. a. O., S. 11 f.

[56] Vgl. 1 Kor. 13, 3.

So wird man Schritt für Schritt zu einer immer engeren Konzentration auf die Innerlichkeit, auf den inneren Kern der Religion geführt, indem man alles, was in der Fülle und Verschiedenartigkeit der sogenannten religiösen Fakten von der Religion im eigentlichen Sinne unterschieden werden zu müssen scheint, zwar sicherlich nicht in die Rumpelkammer, aber doch auf die Seite stellt oder einklammert. Man begreift, daß dieser Prozeß, dessen Forderung radikal ist, diesen oder jenen gelehrten Liebhaber von greifbaren, ja sensationellen Erscheinungen, die als religiös gelten, mit Widerwillen erfüllt. Aber seine vielleicht ansehnliche und verdienstvolle Anstrengung läuft Gefahr, an dem vorbeizugehen, was er sich zu erforschen vornahm und, a fortiori, was er als Ziel erreichen wollte.

Würde man letztlich in der Lage sein, die Religion durch ein gewisses Zusammenfließen, eine Konvergenz der Religionen zu definieren, indem man vielleicht voraussetzt, daß man so zugleich ihr Alpha und ihr Omega erfassen würde? Man müßte dazu anhand der Tatsachen jene religiöse Evolution feststellen können, an die Graf d'Alviella [57] glaubte und, wiewohl auf andere Weise, viele andere mit ihm.[58] Aber das ist nicht der Fall, und wie groß auch immer die Enttäuschung sein mag, die man darüber empfindet, die Wahrheit zwingt uns zu sagen, daß diese angebliche Evolution mit ihren Gesetzen nichts anderes ist als eine rein gedankliche Vorstellung, eine Theorie, die nicht aus den Tatsachen abzulesen ist. [59] Zu vermuten, man könne beim Vergleich der Religionen sich der Fülle

[57] Vgl. oben, Anm. 5.

[58] So Herbert Spencer und allgemein alle diejenigen, nach deren Auffassung die Religion sich hervorentwickelt aus dem, was sie als ihre elementaren Formen betrachten.

[59] Vgl. unter den scharfsinnigen Kritikern eines systematischen Evolutionismus: André Lalande, Les illusions évolutionnistes, Paris 1930, und speziell auf dem Gebiet der Religionsgeschichte: P. Oltramare, L'évolutionisme et l'Hist. des Relig., in: Actes du 1er Congrès, Paris 1900, III, S. 40 ff. und Rev. Hist. d. Rel. (RHR), 1901, S. 174—184; G. Foucart, Hist. d. Relig. & méthode comparative, Paris 1912; R. Pettazzoni, Il metodo comparativo, passim, in: Numen VI, 1, S. 1—14, Leiden 1959. Zu einem Entwicklungsbegriff, der sich von dem des zwangsläufigen Evolutionismus unterscheidet, vgl. bereits: Franz Leenhardt, L'Évolution,

der einen bedienen, um die Löcher der andern zu stopfen und nach dieser Überarbeitung alle über einen Kamm zu scheren, ist eine Täuschung, die übrigens alle Religionen, je nach dem Grad ihrer Lebenskraft, zurückweisen werden. Die außerordentliche Vielfalt der religiösen Erfahrungen setzt sich in einer ähnlichen Vielfalt der religiösen Entwicklungen fort.

Dem Begriff der Evolution, der durch das System geprägt ist, [60] wird man den neutraleren der Entwicklung vorziehen. Es gibt zweifellos unter der Einwirkung ähnlicher Faktoren analoge Entwicklungen in unterschiedlichen Religionen. So haben etwa eine große Prosperität, eine privilegierte soziale Situation, die Gunst der Macht einen hemmenden Einfluß auf das religiöse Leben einer Gemeinschaft. Aber wenn man ins Detail geht, dann merkt man, daß keiner der Prozesse mit dem andern identisch ist und daß, in den Rückschritten wie in den Fortschritten, eine Art Spezifität durchscheint, die jeder deutlich charakterisierten Religion eigentümlich ist.

Die gleiche Beobachtung läßt sich beim Vergleich anderer Parallelitäten feststellen: der Tendenz zur göttlichen Einheit, der Desintegration dieser Einheit in ihre Attribute, [61] der Transzendierung einer Gottheit bis zu dem Punkt, wo eine Umkehrung der Richtung Mittlerwesen auftauchen läßt. [62] Dennoch sollte man nicht von Gesetzen im strengen und wissenschaftlichen Sinne des Begriffs sprechen. Nur die Entwicklung in der einen oder andern Richtung ist ein Gesetz, wenn auch nicht gerade notwendigerweise in der heraklitischen Perspektive des πάντα ῥεῖ [63], sondern einfach deshalb,

doctrine de Liberté, S. 4 f., 112 ff., 154 f., Neuchâtel 1910, und ders., Essai sur l'activité créatrice: Évolution-Rédemption, Paris 1922.

[60] Ebd., und besonders Pettazzoni, S. 3 f.

[61] Dieser Vorgang zeigt sich in verschiedenartiger Weise in der Bildung von Pantheons um eine höhere Gottheit, die bald die Funktionen ihrer Untergebenen zusammenfaßt, bald sich sozusagen in ihnen aufgliedert.

[62] So ist die Hypertranszendenz Allahs nicht unbeteiligt an der raschen Zunahme von Engeln und Mittlerwesen. Ein analoger, wenn nicht gar gleicher Vorgang zeigt sich in den Hypostasen Jahwes.

[63] Was in der heraklitischen Formel — mit der die Bergsonsche *durée* verwandt ist — zu fehlen scheint, ist der Begriff der Gleichzeitigkeit in

weil das Leben nicht haltmacht, nicht erstarrt; es bewegt sich, und das gilt für das geistige Leben ebenso und noch mehr als für das physische. Diese Bewegung ist nicht einem Automatismus unterworfen, den man in einem mechanischen Prozeß auslösen, kontrollieren, programmieren könnte. Eine so konzipierte Evolution wird eine Art *deus ex machina,* der, theoretisch gesehen, alles regelt. [64] Ein Historiker, der die Tatsachen beachtet, kann ihnen nicht dieses Halseisen aufzwingen. „Die Religionswissenschaft", schreibt Dumézil, „verzichtet darauf, wenn man so sagen kann, den religiösen Formen der Vergangenheit einen festgelegten Evolutionstyp, einen zwangsläufigen Weg *a posteriori* vorzuschreiben." [65]

Wenn also die Parallelen in verschiedenartigen Kulten nie identisch sind, so haben sie auch niemals durch denselben Prozeß ihre Analogie erreicht. Das stellte für die Gesetze Montesquieu fest, [66] indem er es ablehnte, anders als auf Grund von Beweisstücken und durch Induktion [67] Schlüsse zu ziehen, während der gegenüber Tat-

der Zeit, welche nicht ausschließlich ein Verhältnis des Nacheinanders ist. Vgl. H. Clavier, L'Expérience de la Vie Éternelle, a. a. O., S. 191 f.

[64] H. S. Nyberg beschreibt die systematische Evolution folgendermaßen: „Entwicklung ist eine Art unpersönlicher Gottheit, die mit mechanischer Notwendigkeit wirkt. Alles ‚schreitet fort' von Klarheit zu Klarheit, wie von selbst", zit. nach Kurt Rudolph, a. a. O., S. 171. Vgl. dagegen F. Leenhardt, a. a. O.

[65] Dumézil fügt mit sicherem Urteil hinzu: „Ob man sich im 20. Jahrhundert befindet oder sich sechstausend Jahre zurückversetzt, man dringt niemals tief in das Leben irgendeines Teils der Menschheit ein; man sieht sich immer nur vor den Ergebnissen eines Reifeprozesses und Vorfällen, die Jahrtausende gedauert haben, und sagt sich, daß die Polynesier und die Indoeuropäer, die Semiten und die Chinesen auf verschiedenen Wegen zu ihren religiösen Vorstellungen, zu ihren Gottesbildern haben gelangen können, selbst wenn man Ähnlichkeiten in den Endpunkten feststellen kann." In: Vorwort zu Mircea Eliade, Traité d'Hist. d. Relig., a. a. O., S. 6.

[66] Montesquieu, De l'esprit des lois, Vorwort und Buch I, passim: „Sie [die Gesetze] müssen so dem Volke eigentümlich sein, für das sie gemacht sind, daß es ein sehr großer Zufall ist, wenn die Gesetze einer Nation auch den Bedürfnissen einer anderen entsprechen." (Kap. III)

[67] Während Montesquieu zuerst prüft und schreiben kann (Vorwort):

sachen viel unbekümmerte Rousseau meinte, nur nach den Regeln der Rechtswissenschaft vorgehen zu können, das heißt, durch Deduktion [67]. Das bedeutet nicht ein unvermeidliches Ertrinken in den Fakten, wie Rousseau ziemlich verächtlich vorgab, wenn man sie zu Rate zieht und sie respektiert. Wie dem auch sei, es gibt für den Historiker keine andere Möglichkeit. Und wenn er in der Fülle und Vielfalt des ihm zur Verfügung stehenden Materials nur etwas findet, womit er eine bescheidene Wohnstatt oder einen Beobachtungsposten der Erwartung einrichten kann, so wird er die Sicherheit haben, auf Fels gebaut zu haben, während die auf den Sand einer vorgefaßten These begründete, waghalsige Konstruktion des Theoretikers unter dem Ansturm der Tatsachen wie ein Kartenhaus zusammenfallen wird.

Es schwindelt einem, wenn man den Ablauf der Komparatismen im „heraklitischen" Fluß der Systeme auf „-ismus" seit eineinhalb Jahrhunderten verfolgt: Philologismus, großer oder kleiner Naturismus, Manismus, Neoeuhemerismus, Totemismus, Tabuismus, Fetischismus, Animismus, Manaismus, Soziologismus, ohne den pragmatischen Gebrauch und die doktrinären Konstruktionen gewisser Propagandisten einer besonderen Religion oder Kirche zu berücksichtigen.

Der Fehler, der all diesen widerstreitenden Theorien gemeinsam ist, ist ihr Dogmatismus vom Ursprung her. Der erste Schritt, der sie in Bewegung setzt, ist nicht die unentbehrliche, aber flexible und unendlich revidierbare Arbeitshypothese, sondern die fixe Idee, die bewußt und meist unbewußt eine künstliche Montage aus ausgewählten und manchmal zurechtgestutzten Tatsachen vornimmt. Welcherart auch immer seine persönlichen Überzeugungen seien, wer Forscher, wer Historiker sein will, muß seiner Methode, auch wenn es nur vorläufig ist, eine unparteiische Neutralität auferlegen: es gibt keine „engagierte" Geschichtswissenschaft.

„Ich habe meine Prinzipien nicht aus meinen Vorurteilen gewonnen, sondern aus der Natur der Dinge", will Rousseau — im Vorwort zu seiner Abhandlung ›De l'inégalité parmi les hommes‹ — ebenfalls seine Prinzipien aus der Natur des Menschen herleiten, aber auf dem Wege der Deduktion und nicht „von den Menschen, so wie sie sind".

IV. Eine Methode vorurteilsfreier Forschung

Selbstverständlich ist die vorurteilsfreie Forschung nicht eine Methode an sich, sondern eine Öffnung, eine Öffnung des Geistes für eine wirklich wissenschaftliche Methode. Eine solche Methode kann, wenn sie etwas taugen soll, nur eine voraussetzungsfreie Forschung sein, das heißt ohne autoritäre Weisungen und vorgefertigte Lösungen. Diese Vorentscheidung legt die Methode auf ihre Hauptlinie fest: die Beobachtung und, wenn möglich, das Experiment, den Rückgriff auf die Dokumente, die Quellen, und auf Grund dieser Elemente, dieser Tatsachen den Schluß *a posteriori*. Dies ist das Schema der Induktion, die sich dem Dogmatismus widersetzt, welcher mittels Deduktion von Doktrinen, Thesen und Systemen *a priori* vorgeht.

Die Induktion kommt, wie jeder weiß, nicht ohne Hypothesen aus, und das ist der Punkt, wo der persönliche Koeffizient des Forschers zugunsten dieser oder jener den Ausschlag geben wird. Es wird also möglich sein, auf dem gleichen Fundament orginale und schulmäßig unterschiedliche Konstruktionen zu erbauen. Dabei geht es darum, daß der Voranschlag des Architekten nicht bis zu einem solchen Grade starr und abgeschlossen ist, daß er sich nicht eventuell der Realität bekanntgewordener oder noch kennenzulernender Tatsachen öffnen könnte. Es fehlt nicht an Beispielen von Historikern, deren grundlegende Methode zugegebenermaßen gleicherweise die der Tatsachen ist, und die ihr dennoch eine persönliche und manchmal geniale Wendung gegeben haben. Das ist bei Michelet der Fall; die Erklärung seiner Zielsetzung im Vorwort zu seinem großen Werk über die Geschichte Frankreichs kann mit Nutzen mit derjenigen Fustel de Coulanges in seiner Einleitung zur ›Cité antique‹ verglichen werden. Es ist Sache jedes jungen Historikers, wenn er sich seinen Weg abstecken will, diese Erklärung in der gleichen Weise am Anfang seines Werkes abzugeben.

Das Thema des Werkes ist innerhalb des gewählten Rahmens *ad libitum*. Im Rahmen der Religionsgeschichte erstreckt sich die Wahl auf die Menge der Dinge, die es mit der Religion zu tun haben. Ihr Bereich ist um so ausgedehnter, als sie bis jetzt noch keinen gemeinsamen Nenner gefunden haben und es keinen universalen *Konsensus*

über die Natur und die Definition selbst der Religion gibt, geschweige denn über ihre Ursprünge. Eine Übereinkunft wäre vielleicht leichter zu erzielen, wenn man, anstatt nur zurückzublicken, voranginge, indem man sucht, worauf der für religiös gehaltene Sachverhalt abzielt. Was in einer progressiven und scharfsinnigen Hermeneutik für die *nomina* gilt, könnte auch für die *numina* zutreffen, wenn man darunter all das begreift, was mit ihnen einen Zusammenhang zu haben scheint, selbst das, was in eine sekundäre Zone gehört, auch wenn man dazu geführt wird, es später zu eliminieren.

An diesem Punkt kann die vergleichende Methode mit ihrer Verwendung von Parallelen viel dazu beitragen, nicht nur Analogien, Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten zu beleuchten, sondern eine Orientierung, eine Intention, eine Finalität. Und so trifft man wieder mit dieser *Teleologie* zusammen, die, wie man gesehen hat, auf verschiedenen Wegen und besonders über die Phänomenologie die zeitgenössische Forschung zu Recht stark beschäftigt und inspiriert.

Das normale methodische Vorgehen ist das von außen nach innen, von den erfaßbaren Phänomenen zu ihren psychischen Triebkräften und Motiven fortschreitende, indem man Schritt für Schritt weiter in das Innere vordringt, wo man die Religion entdecken wird, wenn nicht in ihrem Wesen, dann doch in einem viel stärkeren Grad der Konzentration. Der psychologische Charakter der Methode wird an diesem Punkt wesentlich und offenbar. Aber an dieser Stelle taucht auch das Risiko einer zu subjektiven Interpretation auf und der Forscher benötigt ein Maximum an Selbstkontrolle. Zwar braucht er seine reflektierten und gelebten Glaubensinhalte nicht zu verleugnen, aber er muß verhindern, daß sie sich in einen Bereich einschleichen, der nicht der ihre ist. Ein gewisses „Desengagement" in Bezug auf seine innersten Überzeugungen ist also vom Historiker gefordert. Das wird ihm ein leichtes sein, wenn im Herzen dieser Überzeugungen die Flamme der Wahrheit brennt. Wenn er gläubig ist und am religiösen Leben Anteil nimmt, wird er auf seine Forschung das Wort übertragen, das Luther im Hinblick auf das Risiko der Erziehung gesagt hat: Gott walt's — Ich wag's.[68] Die

[68] So setzt Luther an die Stelle der üblichen Wendung: „Der Mensch denkt, Gott lenkt", in bezug auf die Erziehung folgenden Satz: „Gott

lehrhafte Form, die sein Glaube an den Gott der Wahrheit angenommen hat, kann dann für ihn zu einer Arbeitshypothese werden, wobei er stillschweigend akzeptiert, sie zu retuschieren, sie da zu revidieren, wo es die Erforschung und die Entdeckung von Fakten erfordert. Aber was für ihn gilt, gilt ebenso für den Nichtglaubenden in bezug auf seine Ungläubigkeit oder für jede andere vorgefaßte Idee. Weder der eine noch der andere darf in seiner vorurteilsfreien Forschung ein Überlegenheitsgefühl oder einen Minderwertigkeitskomplex haben, sondern braucht dieselbe Offenheit des Geistes, dieselbe leidenschaftliche Liebe zur Wahrheit. Darauf machte in einer Erklärung aus jüngster Zeit Professor Jean Filiozat mit Recht aufmerksam [69]:

„Wir sind wirklich nicht mehr im 19. Jahrhundert, wo gewisse Religionshistoriker sich schmeichelten, objektiv zu sein, indem sie behaupteten, sie selbst seien für jedes religiöse Gefühl unzugänglich, als ob die Taubheit eine vorteilhafte Voraussetzung für einen Musikhistoriker wäre. Das Studium der religiösen Psychologien erscheint heute mehr und mehr wesentlich. Aber die Darstellung der Motivationen kann sich durch die Interessierten in eine Apologie ihrer eigenen Religion verwandeln und so den wissenschaftlichen Bereich verlassen. Die Neigung zur Apologie kann durch die Bestätigung der gegnerischen Apologetik gemildert werden; der Exklusivismus der Wertschätzung korrigiert sich durch das Sich-Bewußtwerden der fremden Werte."

Es ist möglich, daß aus neuen Verbindungen und Sympathien das Verlangen erwächst, die gemeinsamen Wesenszüge dazu zu benutzen, einen gewissen Synkretismus zusammenschmieden, den man zum Wohle aller ausbeuten könnte. Man erinnert sich, daß Goblet d'Alviella diese Möglichkeit erwog. [70] Sie hat sich auf einigen neueren Kongressen für Religionsgeschichte deutlich manifestiert,

walt's". Es handelt sich um ein Abenteuer des Glaubens. Vgl. Léopold Cordier, Le problème d'une pédagogie évangélique, in: In Unitate Robur, S. 171, Strasbourg 1935.

[69] Vor der Société Ernest Renan, deren Vorsitz er führte; vgl. Bulletin Nr. 14, Sitzung vom 19. 12. 1965.

[70] Vgl. oben, Anm. 7.

besonders in Marburg [71] und zuletzt in Claremont [72]. Wie Professor André Caquot bemerkte, „haben einige der Konferenzen und noch mehr die Symposien am Abend [73] die Tendenz offenbart, einen Kongreß für Religionsgeschichte mit einem Kongreß der Religionen zu verwechseln, eine Tendenz, die schon auf dem Kongreß in Marburg [74] zutage getreten war ... Die Religionsgeschichte läuft so Gefahr, sich von einer Ideologie angesteckt in einem Pragmatismus vorzufinden, der vom *World Parliament of Religions* ausgeht. Daraus erwuchs ein gewisses Unbehagen, das von einer ganzen Anzahl von Delegierten verspürt wurde, ... die mit Freude die Rede des Präsidenten der Vereinigung, G. Widengren, aufnahmen, der beim Abschluß des Kongresses betonte, daß die Religionswissenschaft eine wissenschaftliche Disziplin bleiben müsse ..." [75] In gleichem Sinne vervollständigte Professor Filiozat seine obigen Bemerkungen, indem er die Suche nach einem Synkretismus oder einer utilitaristischen außerwissenschaftlichen Ausbeutung aus dem Felde der Religionswissenschaft verwies:

„Die wissenschaftliche Religionsgeschichte scheint sich jetzt gegen die tendenziöse religiöse oder antireligiöse Verwendung ihrer Ergebnisse verteidigen zu müssen, wobei sie den lebendigen psychologischen und sozialen Gegebenheiten einen weiteren Raum ein-

[71] Auf der Generalversammlung vom 17. Sept. 1960. Vgl. Akten, S. 68 f. und die Klarstellung von C. J. Bleeker, S. 229 ff., abgedruckt mit einem Diskussionsbericht von Annemarie Schimmel und einer Stellungnahme von R. J. Werblowsky in Numen, VII, Dez. 1960, S. 215—239.

[72] Bei den abendlichen Symposien, die einen Kongreß für sich hätten darstellen können, jedoch nicht unter der Schirmherrschaft einer wissenschaftlichen Gesellschaft und außerhalb deren Verantwortlichkeit. Dies haben die meisten qualifizierten Mitglieder empfunden.

[73] Die Diskussion hatte streckenweise keinerlei wissenschaftlichen Charakter mehr und drohte in unerfreulicher Weise zu entarten.

[74] Das Weltparlament der Religionen in Chicago 1893 hat zweifellos dem Studium der Religionen einen Impuls gegeben, vornehmlich in den USA; zugleich aber wuchs die Versuchung, die Disziplinen zu verwechseln. Vgl. J. M. Kitagawa, a. a. O., S. 3 ff.

[75] A. Caquot, Bulletin de la Soc. E. Renan, Nr. 14, Sitzung vom 27. 11. 1965, S. 116 f.

räumt, dabei aber auf jeden Fall eine Vertiefung der Kenntnisse der historischen, rituellen, sozialen und psychologischen Tatsachen fordert, die immer in die Perspektive derjenigen Kulturen zu stellen sind, welche dem Milieu eigen sind, in denen diese Tatsachen erscheinen." [76]

Es geht, kurz gesagt, um die Forderung nach Kompetenz, Lauterkeit und Unparteilichkeit.

Kompetenz in der Vertiefung der Kenntnisse: Aber wie soll man diese wesentliche Grundforderung erfüllen, wenn die Kenntnisse derart zahlreich und vielfältig sind, so rapide anwachsen, daß der Forscher mehr und mehr von ihnen überflutet wird? Auf den verschiedenen Kongressen der Internationalen Vereinigung für Religionsgeschichte hat C. J. Bleeker als Generalsekretär in seinen Berichten zum Methodenproblem oft auf diese Schwierigkeit hingewiesen, wobei er als Lösung einen rationalen Gebrauch der Phänomenologie vorschlug. [77] Er tat das besonders auf dem Kongreß in Amsterdam, [78] dessen Präsident ein Meister dieser Disziplin war, der allzu früh verstorbene van der Leeuw [79]. Sein Nachfolger, der ebenfalls zu früh der Wissenschaft entrissene Raffaele Pettazzoni, [80] warf einer zu eng entworfenen Phänomenologie vor, sich wie andere Systeme über die Geschichte zu erheben und dabei eine ihrer wesentlichen Komponenten zu vernachlässigen, die Entwicklung. [81] Es scheint, als sei diese Vernachlässigung nicht so groß, wie Pettazzoni dachte, [82] aber die Gefahr, eine Methode zum System zu erheben und das Risiko, die Tatsachen auf ein Prokrustesbett zu

[76] Bulletin, ebd., S. 118; vgl. oben, Anm. 69.

[77] Vgl. C. J. Bleeker, La structure de la Religion, RHPR 1951, S. 405—416; ders., The future task of the History of Religions, in: Numen, VII, 1960, S. 221—234.

[78] Vgl. Proceedings ..., Amsterdam 1950, S. 85 f.

[79] Vgl. in memoriam, ebd., S. 5 f.

[80] Vgl. In memoriam, in: Proceedings ..., Tokio—Kioto 1958, S. V.

[81] Vgl. Il Metodo comparativo, a. a. O., S. 8 ff., Numen 1959, und ders., The Supreme Being, in: The Hist. of Relig., Essays of Methodology, a. a. O. (Anm. 43), S. 60 ff.

[82] Vgl. C. J. Bleeker, The future task of the Hist. of Relig., in: X. Intern. Kongreß, Marburg 1960, S. 235, und Numen, a. a. O., S. 228.

zwingen, ist ständig zu fürchten, welche Disziplin auch immer der Forscher sich auferlegt und welcher auch immer der Name sei, den er ihr gibt.

Was die Kompetenz betrifft, so darf man sie nicht mit der Spezialisierung verwechseln, welche definitionsgemäß und evidenterweise nie universell sein kann. Wie kann die Religionsgeschichte, sofern sie anderen Wissenschaften wie der Philologie, der Ethnologie, der Archäologie verpflichtet ist, von ihrem Historiker eine strenge Kontrolle dieser Wissenschaften verlangen? Wie kann sie in ihrem eigenen, so weiten und schwierig einzugrenzenden Bereich eine minutiöse Verifizierung aller Fakten verlangen? Eine Auswahl ist unausweichlich, wobei man das Risiko einer subjektiven Bewertung und einer willkürlichen Selektion eingehen muß. Diese Gefahr kann bis zu einem beträchtlichen Grade nur gebannt werden, wenn die Kompetenz des Forschers sich auf eine solide Praxis auf seinem Spezialgebiet gründet; denn ein Spezialgebiet muß er haben. Hat er keines, so wird er immer nur ein Dilettant bleiben, dessen Bemerkungen, Generalisierungen, Vulgarisierungen, wenn er Talent hat, zwar das Interesse gewisser Zirkel erwecken werden, aber beinahe zwangsläufig oberflächlich und ohne Ertrag für die wissenschaftliche Forschung bleiben werden. Die beharrliche und andauernde Forschungstätigkeit auf irgendeinem Sektor des weiten Feldes der Religionsgeschichte verschafft dem Spezialisten aufgrund einer viel größeren Auswahl unter den Fakten, die er untersuchen oder vergleichen will, eine Fähigkeit, einen Scharfblick und eine Urteilskraft, die ihm vorenthalten bleiben, wenn er nie etwas durchforscht, wenn er nichts vertieft hat: eine wirkliche Kompetenz.

Diese grundlegende Kompetenz muß natürlich von einer Wahrheitsliebe begleitet sein, die bei der Feststellung und Verwendung von Tatsachen bis zum Skrupel reicht. In keinem Fall wird sich der ehrliche und gewissenhafte Wissenschaftler jenes „Nachhelfen" erlauben, das seine Beobachtung mit einer vorgefaßten These in Ein-

Die Möglichkeit einer fortschreitenden Entwicklung ist in der „*Intention*" Husserls gegeben.

klang brächte. [83] Wenn er glaubt, das in aller Redlichkeit versuchen zu können, so wird er nicht verfehlen, es im einzelnen anzuzeigen, indem er die Gründe dafür angibt, die er als triftig angesehen hat. Welchen Wert auch immer er einer erahnten Lösung zuspricht oder welchen Glauben er ihr beimißt, er wird sich doch hüten, ihr ein Faktum willkürlich anzupassen; denn der Zweck heiligt nicht die Mittel. [84] Diese Pascalsche Wahrhaftigkeit [85] setzt eine totale Hingabe an die Wahrheit voraus. Diese skrupulöse Hingabe wird zu einer Art zweiter Natur beim Freireligiösen und beim Freidenker, für die konventionelle Etiketten in einer gemeinsamen und beharrlichen Praxis der vorurteilsfreien Forschung keinen Sinn mehr haben. Für den einen wie für den andern gilt und ist gleicherweise gefordert, was A. N. Bertrand in der protestantischen Tradition aufzeigte: In keiner Wissenschaftsdisziplin sollte man zulassen, daß das Resultat, zu dem die frei durchgeführten Forschungen gelangen werden, im voraus festgesetzt wird.[86]

[83] Dieser Vorgang ist nur allzu häufig, selbst bei hervorragenden Gelehrten. Vgl. E. Renan, Vie de Jésus, Einleitung S. XXVII, Lausanne 1863. Es ist nicht einmal zulässig, „die Texte auch nur leicht im eigenen Sinne zurechtzubiegen".

[84] Eine authentische Suche nach der Wahrheit duldet keinen Betrug, so geringfügig er auch erscheinen mag.

[85] Pascal wurde ohnmächtig vor Schmerz und Empörung angesichts eines Kompromisses, der nicht von den Jesuiten, sondern von seinen Freunden ausging; seine Schwester Jaqueline ist aus Schmerz darüber gestorben. Der Skeptiker Sainte-Beuve anerkannte, „daß hier eine edle Gesinnung in ihrem erhabensten Ausdruck vor uns steht".

[86] A. N. Bertrand, Protestantisme, S. 227, Paris 1931. Dieser Art ist in der Tat die Forderung nach vorurteilsfreier Forschung, die sich ausnahmslos an jede Disziplin richtet, auch an die Theologie: „Der Gedanke einer Wissenschaft, die anderen Erwägungen folgt als denen, die in ihren eigenen Methoden angelegt sind, erscheint uns absurd. Selbst wenn die Forschung den Bereich des Glaubens berührt, beispielsweise wenn sie die biblischen Dokumente zum Gegenstand hat, könnte man nicht von „protestantischen" Schlußfolgerungen oder Methoden sprechen. Kritik, Exegese und Geschichtswissenschaft gehen nach ihren spezifischen Methoden vor, von denen man nicht abweichen sollte. Die rigorose Anwendung

An dieser Stelle muß auf die Evidenz des Risikos eingegangen werden, daß man übernehmen muß, was auch immer die intellektuelle oder spirituelle Obedienz sei, von der man herkommt. Es sollte außer Frage stehen, daß man sich in der Forschung nicht einen bequemen Sessel anmaßen kann, ein geschütztes Observatorium, von dem aus man bei der Betrachtung der andern sein *suave mari magno* [87] murmeln könnte. Der lebendigste Glaube zögert nicht, das Risiko einzugehen, und folgt eher dem Anstoß des Anselm von Canterbury in seiner schönen Devise: *Fides quaerens intellectum*, als der Versuchung, sich in einer unveränderbaren und unbeweglichen Position zu fixieren wie der folgenden: „Ruhend in seinem verdienstvollen und vernünftigen Glauben, dessen Geheimnisse seinen Verstand übersteigen, ohne ihm zu widersprechen, kann der Katholik ohne Furcht die Religionen studieren, die von seiner eigenen, von der er weiß, daß sie allein die wahre ist, verschieden sind". [88] Glücklicherweise kann man feststellen, daß diese ruhige Selbstzufriedenheit sich in einer wachsenden Offenheit gegenüber der wissenschaftlichen Forschung und ihren Forderungen mehr und mehr verliert. Die erste Forderung ist die Absage an jeden Dogmatismus. Der Dogmatismus, woher er auch komme, ob von der extremen Rechten, der Rechten, der Linken oder der extremen Linken, kann in einem Bereich nicht geduldet werden, in dem seine Exkommunikationen keine Gültigkeit haben. Gläubige und Ungläubige, Theologen und Nichttheologen sitzen hier im selben Boot und müssen ihre Anstren-

dieser Methoden in einem Geist unbedingter wissenschaftlicher Redlichkeit schließt jede konfessionelle Bestimmung aus. Eine Entscheidung einer kirchlichen Behörde, die die Authentizität eines Bibelfragments verkündete . . . , müßte dem Protestanten verwerflich oder lächerlich erscheinen. Schlußfolgerungen dieser Art sind Sache der Wissenschaft, nicht von Autoritäten." (Ebd., S. 227 f.) Zur vorurteilsfreien Forschung in der Theologie vgl. Aug. Sabatier, Les religions d'autorité et la Religion de l'Esprit, S. 519—545, Paris 1904; H. Clavier, Le Christ de l'Expérience, Vorbemerkung, S. 3—15, Paris 1925.

87 Lukrez, De natura rerum, II, 1.

88 Léonce de Grandmaison, L'étude des religions, principes et méthodes, in: Christus, Manuel d'Hist. des Relig., von Joseph Huby, S. 43 und 44, 6. Aufl., Paris 1934.

gungen miteinander vereinigen, anstatt, wie sie es oft getan haben, sich gegenseitig zu verdammen.

Wenn der gläubige Forscher Nutzen zieht aus dem Vorteil eines intimen Verständnisses der religiösen Erfahrung, so verliert er ihn doch leicht, wenn er der Versuchung zur Propaganda oder zur Apologie nachgibt. Die gegenteilige Versuchung bedroht den Ungläubigen oder Agnostiker, dessen Neutralität theoretisch eher gesichert erscheint. [89] Bei gleicher Kompetenz können diese beiden sich einem methodischen Studium hingeben, zu dem der gewöhnliche religiöse Mensch unfähig ist.[90] Der Gläubige dürfte auf Grund seiner persönlichen Überzeugung viel tiefgehender sein, der andere viel leichter unparteiisch. Aber praktisch hat jeder seine Orientierung und das Risiko ist dasselbe, das, was sie legitimerweise an Arbeitshypothese enthält, in ein a priori dogmatischer Natur zu verwandeln. Das gleiche Risiko besteht, wenn man die innere Autorität der Fakten durch eine außerhalb dieser Fakten stehende Autorität von vorgefaßten Thesen ersetzt, welche in vorgefertigten Traditionen, Doktrinen oder Systemen verwurzelt sein kann. Gegen diese Art von Autorität hat Alexandre Vinet, dieser gleicherweise kritische und literarische Denker, Philosoph und Theologe, einen beispielhaften Kampf geliefert; [91] er erklärte, diese Art von Autorität nicht ertragen zu können. Dadurch reihte er sich in der Nachfolge Pascals in jene Reihe der starken und feinsinnigen Geister ein, die sich für profan und unfromm gegenüber der Wahrheit hielten, wenn sie ihr eine Zustimmung und Unterstützung anböten, die ihr nicht kongenial wäre.[92]

Dies sind die Forderungen der vorurteilsfreien Forschung, welche

[89] Vgl. H. Clavier, oben (Anm. 86), S. 3; Jean Filiozat, oben Anm. 69; E. O. James, Hist. of Relig., a. a. O., S. 231.

[90] Vgl. W. Cantwell Smith, Comparative Relig., in: M. Eliade und J. M. Kitagawa, a. a. O., oben (Anm. 43), S. 35, 42 ff. und die Kritik von Bleeker, a. a. O., Numen 1960, S. 231 f.

[91] Vgl. H. Clavier, La Pensée relig. d'Alexandre Vinet, S. 47 f., 93, 97, 116, 131, 143, 163 ff., 204 ff.

[92] Ebd., S. 116; Le Pascal janséniste et celui de Vinet (oben Anm. 85), S. 28.

die Forscher leiten müssen, in welchem Bereich es auch sei, und ganz besonders in dem der Religionsgeschichte. Es handelt sich um eine Geisteshaltung, die mit einer wirklichen Kompetenz ausgerüstet ist und methodisch vorgeht. Keine Tradition, keine Tendenz hat dafür das Monopol; aber wenn jede diese Forschung auf ihre Weise beleben kann, wird man ohne weiteres zugeben, daß die Haltung Vinets ihre Wirksamkeit erhöht und begünstigt. Vinet aber, als Forscher [93] wie als Glaubender, lebte von dem Wort, das er als Motto über seine erste Denkschrift [94] geschrieben hatte: „Der Herr ist Geist; wo aber der Geist des Herrn ist, da ist die Freiheit!“ [95] Man könnte dieses Wort ergänzen durch jenes: „Ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen.“ [96]

[93] Ebd., bes. S. 145.
[94] Ebd., S. 40 f., 223.
[95] 2 Kor. 3, 17.
[96] Joh. 8, 32.

Marcel Simon, Histoire des Religions, Histoire du Christianisme, Histoire de l'Église: réflexions méthodologiques, in Liber Amicorum. Studies in Honour of Professor Dr. J. C. Bleeker, Leiden: Brill 1969, S. 194—207. Übersetzt von Otto Gsell.

RELIGIONSGESCHICHTE, GESCHICHTE DES CHRISTENTUMS, KIRCHENGESCHICHTE: METHODOLOGISCHE ÜBERLEGUNGEN

Von Marcel Simon

Jedem, der einige Vertrautheit mit den Internationalen Kongressen für Religionsgeschichte besitzt, muß der Umstand auffallen, daß dabei die dem Christentum gewidmeten Beiträge einen so geringen und, wie es scheint, immer weiter reduzierten Raum einnehmen. Auf dem Marburger Kongreß von 1960 waren hierzu noch 17 von insgesamt 124 Referaten zu verzeichnen, aber diese Zahl wurde nur um den Preis einer extremen Vielfältigkeit der Fragestellungen erreicht, die oft nicht den geringsten Zusammenhang mit dem Rahmenthema des Kongresses, „Urzeit und Endzeit", aufwiesen. Beim folgenden Kongreß, der 1965 in Claremont (Kalifornien) stattfand, war die Zahl der mit dem Christentum befaßten Referate auf fünf von insgesamt 74 gefallen.

Als erstes müssen wir feststellen, daß diese anfängliche ungleiche Verteilung ebenso wie der jüngste Rückgang in keiner Weise den Organisatoren unserer Kongresse zur Last zu legen sind; jene haben unseren Treffen jederzeit das erforderliche Maß an Publizität verschafft und Einladungen und Programme in weitestmöglichem Umfang allen Personen und Stellen zukommen lassen, bei denen die Voraussetzungen und das Interesse für eine Teilnahme zu erwarten waren. Die sich verstärkende und meines Erachtens bedauerliche Trennung von Religionsgeschichte und Geschichte des Christentums ist vielmehr im wesentlichen den Christentumsforschern selbst zuzuschreiben. Vielleicht ist es nicht nutzlos, in einem Band zu Ehren des unermüdlichen *spiritus rector* unserer Vereinigung, einmal nach den Gründen eines auf den ersten Blick verwirrenden Phänomens zu fragen, das ich persönlich sehr beklage.

Ein erster Faktor, und vielleicht der gewichtigste, beruht auf der

Zweiteilung der Religionswissenschaft an den Universitäten fast aller Länder. In dem Maße, als die Religionsgeschichte den theologischen Fakultäten angegliedert ist, soweit solche existieren, tritt der Lehrstuhl für Religionsgeschichte neben einen oder mehrere Lehrstühle für Kirchengeschichte. Diese Sachlage hat normalerweise zur Folge, daß der Vertreter der Religionsgeschichte entweder ausdrücklich gehalten oder auch von selbst dazu geneigt ist, das Christentum aus seiner Forschungs- und Lehrtätigkeit auszuklammern und sich nur mit nichtchristlichen Religionen zu befassen; so fordert es jedenfalls gebieterisch das Gesetz der Spezialisierung. Meistens erfolgt sogar schon die Auswahl des zu Berufenden nach diesem Kriterium. Ein Spezialist für Geschichte des Christentums würde in den meisten Fällen wohl nicht im Traum daran denken, einen Lehrstuhl für Religionsgeschichte an einer theologischen Fakultät zu beanspruchen. Es beruht sicher auf keinem Zufall, daß die wenigen religionsgeschichtlichen Lehrstühle, die auf der ganzen Welt innerhalb von philosophisch-geisteswissenschaftlichen Fakultäten existieren — was Frankreich anbelangt, würde ich das Collège de France mit einschließen, während die École Pratique des Hautes Études einen Sonderfall darstellt — beinahe die einzigen sind, die dem Studium des Christentums einen festen Platz einräumen. Und selbst das ist nicht immer der Fall: die Universität Rom, an der die Theologie nicht vertreten ist, besitzt bekanntlich einen Lehrstuhl für Religionsgeschichte und einen für Geschichte des Christentums, deren Inhaber Pettazzoni bzw. Buonaiuti waren, und diese Zweiteilung ist nichts als eine Reproduktion des klassischen Schemas der Theologie an einer geisteswissenschaftlichen Fakultät ohne konfessionelle Bindungen. Nun bieten sich aber den Vertretern der Geschichte des Christentums, auch außerhalb der Kongresse für Religionsgeschichte, mancherlei Gelegenheiten zur Begegnung; die Kongresse für neutestamentliche oder patristische Studien zum Beispiel führen regelmäßig eine stets sehr beträchtliche Anzahl von Teilnehmern zusammen.

Zu diesem rein äußerlichen Grund, der gewissermaßen technischer Natur ist, tritt indessen noch ein anderer, der mit dazu beiträgt, die negative Einstellung der meisten Kirchengeschichtler unseren Kongressen und unserem Verband gegenüber zu erklären. Bei einer An-

zahl von Theologen hat nämlich die Religionsgeschichte einen schlechten Ruf. Oft gilt sie entweder als „armer Verwandter", auf den man mit einiger Herablassung blickt — erinnern wir uns an die Kontroversen, die seinerzeit an den deutschen Universitäten aus dieser Frage entstanden sind, und an die Rolle, die Harnack dabei spielte — oder sogar als Feind. Die komparatistischen Methoden der religionsgeschichtlichen Schule, die von Anfang an das Christentum in das Zentrum ihrer Untersuchungen stellte und sich bemühte, es aus seinem historisch-religiösen Kontext heraus zu erklären, erschienen und erscheinen noch vielen konservativen Geistern als ein gegen das Christentum gerichtetes Kriegsinstrument, dessen Bestimmung es ist, ihm jede Originalität und Eigenständigkeit zu rauben. Die wenig differenzierte Handhabung dieser Methoden ist weitgehend verantwortlich für das anhaltende Mißtrauen, das unserer Disziplin auf manchen Sektoren des innerchristlichen Lebens entgegengebracht wird.

Hinzu kommt noch, daß auch die Entwicklung des theologischen Denkens zwischen den beiden Weltkriegen vielerorts zu einer Entfremdung von der Religionsgeschichte geführt hat. Deren Aufschwung war mit der Blütezeit des religiösen Liberalismus einhergegangen; die hervorragendsten Vertreter der einen Richtung waren oft zugleich begeisterte Anhänger der anderen, man denke nur an Nathan Söderblom. Ein auch nur relatives und vorübergehendes Zurücktreten der liberalen Theologie mußte zwangsläufig einen Rückgang auch bei der Religionsgeschichte nach sich ziehen, besonders wenn diese auf das Christentum ausgerichtet war. Insbesondere die Barthsche Theologie war es, welche die „historische Theologie" und ganz allgemein das Prinzip einer Anwendung historischer Methoden auf den Bereich des Christentums kritisierte und letzten Endes mehr oder weniger ausdrücklich verwarf und für eine praktisch ausschließliche Beschäftigung mit der systematischen Theologie eintrat. Um es noch genauer zu fassen: indem sie die auf kein anderes religiöses Phänomen zurückführbare, völlig heterogene Einzigartigkeit der jüdisch-christlichen biblischen Offenbarung hervorhob und den Standpunkt vertrat, daß das Christentum keine „Religion" sei, belegte sie jeden Versuch, es auch nur teilweise durch den Vergleich mit etwas anderem zu erklären, mit ihrem Bann. Ich

erinnere mich noch, wie ich eines Tages mit Erstaunen auf dem Programm einer theologischen Fakultät den Titel las, den der Professor für Religionsgeschichte, der dabei gar kein Barthianer war, seiner Vorlesung gegeben hatte: „Das Opfer in den Religionen und in der Bibel". Auf der anderen Seite sind manche, freilich nicht sehr zahlreiche Agnostiker der Auffassung, daß es hieße, dem Christentum gegenüber den anderen religiösen Systemen eine privilegierte Stellung einzuräumen und es unverdienterweise zu begünstigen, wollte man es in den Mittelpunkt seiner Forschungen stellen. Somit ist schließlich, im Namen einer falschverstandenen Objektivität, ihre Einstellung derjenigen der Barthianer eng benachbart, wenn auch völlig anders motiviert.

Zählt man diese verschiedenen Faktoren zusammen, so ist als Resultat zu verzeichnen, daß eine der anfänglich bedeutendsten Richtungen der Religionsgeschichte, die zumindest in Frankreich lange Zeit hindurch die beherrschende, ja einzige Tradition darstellte, heute selbst in diesem Land nur noch durch einige wenige Forscher vertreten ist. Es ist die Richtung, die Ernest Renan, Albert und Jean Réville oder auch Alfred Loisy berühmt gemacht haben. Daß ihre Sichtweisen, Schlußfolgerungen und bis zu einem gewissen Grad auch ihre Methoden heute weitgehend überholt erscheinen, ist ein völlig normaler Umstand, der in allen Bereichen der Forschung zu konstatieren ist, in den Naturwissenschaften ebenso wie in den Geistes- und Humanwissenschaften; es ist dies nichts als der Preis, der für den Fortschritt zu zahlen ist. Der teils mehr, teils weniger legitime und intelligente Gebrauch, der von den Arbeiten jener Forscher gemacht wurde — insbesondere was Renan und Loisy betrifft, die jede konfessionelle Bindung abgebrochen hatten und deren Werke auf dem Index der von der Römischen Kirche verbotenen Bücher standen — hat dazu beigetragen, unsere Disziplin bei den Katholiken und in geringerem Maße auch bei den Protestanten, insoweit als diese den Liberalismus zugunsten der einen oder anderen Form von Neo-Orthodoxie verworfen hatten, in Mißkredit zu bringen.

Gegenwärtig bearbeiten in den meisten Ländern die Inhaber religionsgeschichtlicher Lehrstühle vorrangig ein festumrissenes Forschungsgebiet, bestehend aus einer oder mehreren lebenden oder

ausgestorbenen Religionen des mediterranen, germanischen oder keltischen Europa, des Nahen, Mittleren oder Fernen Ostens oder sonstiger Gebiete, wenngleich sie daneben in der Lehre auch die allgemeine Religionsgeschichte berücksichtigen, gestützt entweder auf die „Comparative Religion" oder auf die Phänomenologie. Selten sind diejenigen Forscher, für die das Christentum den Angelpunkt ihrer Arbeit darstellt.

Ich möchte diesen kurzen Artikel nicht zu einem Plädoyer *pro domo* werden lassen, da ich selbst zu denen gehöre, die die Geschichte des Christentums zum Ausgangspunkt ihrer religionsgeschichtlichen Forschung machen. Aber es scheint mir nützlich, im Anschluß an diese allgemeinen Überlegungen einen speziellen Aspekt des Problems, nämlich den der christlichen Geschichtsforschung im engeren Sinn, im Lichte zweier neuerer Veröffentlichungen zu betrachten. Vor einigen Jahren ist die Historiographie auf katholischer Seite um zwei bedeutende Werke bereichert worden, das eine in deutscher, das andere in französischer Sprache; beide stellen den ersten Band einer Kirchengeschichte dar, die sich jeweils bis zur Gegenwart erstrecken soll.[1] Unabhängig von ihrem Wert als Arbeitsinstrument heben sich beide durch bemerkenswerte methodologische und theologische Überlegungen hervor. In der aus seiner Feder stammenden allgemeinen Einführung in das französische Werk versucht der Löwener Professor Roger Aubert die Beziehungen zwischen Kirchengeschichte und Theologie zu präzisieren. Dabei definiert er zunächst die jeder Disziplin zukommende Rolle: „Als Reflexion über die Offenbarungsinhalte setzt die Theologie den Glauben voraus, d. h. eine gewiß rationale, aber dennoch nicht wissenschaftliche Geisteshaltung, die ein übernatürliches Wirken mit einbezieht . . . Die Kirchengeschichte dagegen sucht wie jede andere historische Forschung mit streng wissenschaftlichen, möglichst objektiven Methoden die Vergangenheit der kirchlichen Gesellschaft zu rekonstruieren . . . ohne irgendwelche apologetische

[1] Karl Baus, Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche, (Handbuch der Kirchengeschichte, herausgegeben von Hubert Jedin, I), Freiburg—Basel—Wien 1962; Jean Daniélou u. Henri Marrou, Nouvelle Histoire de l'Église I, Des origines à Grégoire le Grand, Paris 1963.

oder erbauliche Absichten ... Ebensowenig wie es zwei verschiedene Arten von Mathematik gibt, eine christliche und eine nichtchristliche, kann es auf dieser Ebene auch keine zwei Arten von Kirchengeschichte geben, deren eine theologisch inspiriert wäre und die andere nicht: es gibt nur eine Kirchengeschichte, nämlich die objektiv richtige, und sie ist für alle die gleiche. Der katholische Historiker braucht also nicht zu befürchten, daß sichere Ergebnisse, zu denen er dank erprobter wissenschaftlicher Verfahren gelangt, sich in Widerspruch befinden könnten zu dem, woran er ansonsten als Gläubiger festzuhalten verpflichtet ist." Doch im Anschluß an diese Aussage stellt der Verfasser mit aller Deutlichkeit fest, daß „jede Konzeption von Kirchengeschichte zwangsläufig, ob man es will oder nicht, bestimmte theologische Vorentscheidungen impliziert" (op. cit. pp. 7—8).

Wenn er damit meint, daß in der wissenschaftlichen Einstellung des Kirchenhistorikers immer auch ein subjektives Element mit enthalten ist, das man nie völlig ausmerzen kann, so formuliert er damit nur eine Binsenwahrheit, die für jede Art von historischer Forschung gilt, gleich welches ihr Gegenstand ist. Auch ohne ein Werturteil abzugeben, was nicht die Aufgabe des Historikers ist, wird man die Französische Revolution oder Napoleon aus einer recht unterschiedlichen Optik sehen, je nachdem ob man selbst rechts oder links steht, ob man konservativ oder progressistisch ist. Ebenso wird das Bild, das sich ein gläubiger Christ von den Anfängen des Christentums macht, sehr verschieden von dem eines Agnostikers oder eines Marxisten sein; ein Katholik und ein Protestant werden die Geschichte des Papsttums oder die der Reformation nicht mit den gleichen Augen betrachten. Aubert begnügt sich anscheinend jedoch nicht damit, eine Tatsache zu konstatieren, deren Unabwendbarkeit man im übrigen eher bedauern möchte. Er scheint vielmehr jene Interferenz von Theologie und Kirchengeschichte nicht nur für unvermeidlich, sondern sogar für nützlich und notwendig zu erachten, wobei die erstere in gewisser Weise die unentbehrliche Führerin der letzteren wäre. Aber ist es dann noch so sicher, daß es „nur eine Kirchengeschichte gibt, nämlich die objektiv richtige", die „für alle die gleiche ist" (und das heißt wohl diejenige, welche die theologischen Voraussetzungen des Verfassers sich zu eigen macht)?

Hubert Jedin seinerseits formuliert in seiner Einführung zum Bausschen Band den gleichen Anspruch in etwas anderen, aber nicht weniger deutlichen Worten: „Der Gegenstand der Kirchengeschichte ist das Wachstum der von Christus gestifteten Kirche in Zeit und Raum. Indem sie diesen ihren Gegenstand von der Glaubenswissenschaft empfängt und im Glauben festhält, ist sie theologische Disziplin und unterscheidet sich von einer Geschichte des Christentums." Und etwas später präzisiert er: „Als Ganzes kann die Kirchengeschichte nur heilsgeschichtlich begriffen, ihr letzter Sinn nur im Glauben erfaßt werden", um schließlich J. A. Möhler zu zitieren: „Der Kirchenhistoriker muß auch christlichen Sinn und Geist mitbringen" (op. cit., pp. 2, 6, 11).

Man beachte die Unterscheidung, die der Autor trifft zwischen „Kirchengeschichte" und „Geschichte des Christentums". Sie entspricht der unterschiedlichen Benennung der diesem Fach gewidmeten Lehrstühle: je nachdem ob diese zu einer theologischen oder zu einer „weltlichen" geisteswissenschaftlichen Fakultät gehören, pflegen sie im allgemeinen das eine oder das andere der beiden Etikette zu tragen. Die Ursache dieser Sprachregelung ist ohne weiteres einsichtig: die erste der beiden Benennungen unterstreicht die Sonderstellung des Christentums, dessen einzigartigen Charakter einer religiösen Gesellschaft göttlichen Ursprungs; die zweite hingegen läßt es als eine Religion unter vielen erscheinen. Aber es ist auch klar, daß sich für Jedin hinter diesem Unterschied in der äußeren Bezeichnung ein anderer, noch viel tiefergehender Unterschied verbirgt, denn die Kirchengeschichte ist eine theologische Disziplin, was die Geschichte des Christentums nicht ist. An dieser Stelle nun müssen wir uns fragen, ob eine derartige Unterscheidung wirklich statthaft ist. Man mag dies mit einiger Berechtigung bezweifeln, wenn man liest, was Aubert zur Präzisierung seiner Aussage schreibt, nämlich daß „die Geschichte der wahren Kirche Jesu Christi, der *Una Sancta* des Glaubensbekenntnisses, für einen Katholiken nicht auf eine parallellaufende Geschichtsschreibung der verschiedenen christlichen Konfessionen abzielen kann, sondern auf diejenige Konfession zentriert sein muß, die ihm als die alleinige und legitime Erbin der Jüngergemeinde Jesu erscheint und die auf ihrem Weg durch die Jahrhunderte immer daran festgehalten hat,

den Nachfolger Petri als Stellvertreter Jesu Christi und als sichtbare Mitte der Einheit der Christen anzuerkennen." Ein Historiker des Christentums kann hier nicht anders als die Gültigkeit dieser Auffassung von Kirchengeschichte zu bestreiten, die sich an *eine*, von ihr als allein authentisch gewertete Form des Christentums anschließt und darüber die vielfältigen Ausprägungen des Christentums in der historischen Wirklichkeit übergeht. Für ihn ist die Unterscheidung zwischen „wirklich" und „authentisch" unannehmbar, denn sie beruht auf einem Werturteil, das er nicht als Prämisse seiner Forschung akzeptieren kann.

Jedin wie Aubert postulieren damit einschlußweise, daß eine Kirchengeschichte mit Anspruch auf Gültigkeit nur von Leuten geschrieben werden kann, die Lehren und Institutionen des Katholizismus — denn um diesen geht es im wesentlichen dem einen wie dem anderen der genannten Autoren — als auf göttlicher Offenbarung gegründet anerkennen. Dem gleichen Prinzip zufolge könnte ein Moslem oder ein Buddhist den Anspruch erheben, daß nur diejenigen, die ihren Glauben teilen, die notwendigen Voraussetzungen mitbringen, um sich mit der Geschichte des Islam oder des Buddhismus befassen zu können. Es erübrigt sich wohl, die Gefährlichkeit einer solchen Haltung zu betonen, bei der durch Doktrinen festgelegte Positionen fast zwangsläufig die Forschung in eine bestimmte Richtung lenken müssen, und bei der jeden Augenblick die Gefahr einer Überschreitung der Grenzlinie zwischen Geschichte und Apologetik besteht. Um noch einmal Jedin zu zitieren: „Der Kirchenhistoriker braucht zur Sinngebung den Glauben und wird dann zum Deuter der Wirksamkeit des Heiligen Geistes auf Erden" (p. 11). Es erscheint unzweifelhaft, daß unter diesen Umständen eine Geschichte des Christentums, die von Nichttheologen und erst recht von Nichtkatholiken oder Ungläubigen betrieben wird, dazu verurteilt wäre, nicht mehr als ein Vorwärtstasten auf ungewissem Wege zu sein, da es sich selbst die unentbehrliche Leitlinie, den Schlüssel zum Sinn der Geschichte, vorenthält. Wie es scheint, impliziert also die Unterscheidung zwischen Kirchengeschichte und Geschichte des Christentums sehr deutlich ein negatives Urteil über die letztere der beiden Disziplinen und deren Möglichkeiten, zu letztlich befriedigenden Ergebnissen und Schlußfolgerungen zu gelangen.

Man wird dem zwar entgegenhalten können, daß in vielen Fällen die eben angeführte Unterscheidung weitgehend theoretischer Natur bleibt. Gerade auch die Bände, zu denen Jedin bzw. Aubert das Vorwort verfaßt haben, demonstrieren durch ihre wissenschaftliche Strenge zur Genüge, daß in vielen Punkten die Konfessionszugehörigkeit des Autors so gut wie überhaupt nicht zum Tragen kommt. Mehr als ein Kapitel der beiden Werke könnte ebensogut aus der Feder eines Protestanten oder eines Agnostikers stammen. Dennoch bleibt das einmal aufgeworfene Problem bestehen: es geht um nichts anderes als um das überaus heikle Problem der Objektivität des Historikers. Worin bestehen die idealen Voraussetzungen für kirchengeschichtliche oder christentumsgeschichtliche Forschung? Soll man entschieden engagiert oder vielmehr völlig distanziert sein? Das Problem ist auf theoretischer Ebene wohl unlösbar. Einerseits darf man behaupten, daß eine gewisse Sympathie für den eigenen Forschungsgegenstand die erste Bedingung darstellt, die jeder Historiker erfüllen muß. Das erfordert von ihm, wenn er sich einem ihm fremden und fernstehenden Gegenstand zuwendet, eine bewußte Anstrengung, die ihm schwerfallen mag, aber unentbehrlich ist, um ihn von innen heraus zu erfassen. Die traditionalistisch eingestellten Kirchenhistoriker werden dazu bemerken, daß sie als „Innenstehende" ja die besten Voraussetzungen mitbringen, um ihre Materie begreifen und erklären zu können. Aber umgekehrt wiederum darf man im Namen einer unabdingbaren Objektivität fordern, man müsse sich von seinem Forschungsobjekt gefühlsmäßig lösen, will man die Gefahr der Parteilichkeit vermeiden. Sympathie und Objektivität — es gilt, beide in eine Synthese einzubringen. Dies ist von jeder Art historischer Forschung zu fordern, und die Religionsgeschichte stellt in dieser Hinsicht nur einen speziellen und auch besonders delikaten Fall des Problems der historischen Methodik im allgemeinen dar. Der radikale Positivismus scheint nicht die für das Studium der Religionsgeschichte und insbesondere der Geschichte des Christentums günstigste Geisteshaltung mit sich zu bringen. Umgekehrt kann die vorbehaltlose Übernahme kirchlicher Dogmen den Historiker manchmal in seiner Forschung beengen. Renan pflegte zu sagen, man müsse, um eine gute Kirchengeschichte zu schreiben, katholisch gewesen, dürfe es aber nicht geblieben

sein — womit er sich selbst ein diskretes *satisfecit* ausstellte. Vielleicht läßt sich seine Behauptung dahingehend korrigieren und nuancieren, daß Sympathie und kritische Einstellung, das eine wie das andere, gleich wichtig sind, daß beide komplementäre Qualitäten sind und daß gerade ihre Verbindung dem Historiker des Christentums bzw. dem Religionshistoriker die besten Chancen eröffnet.

Das Problem ist aber vielschichtiger und läßt sich zudem präziser fassen. Das Christentum beschränkt sich ja nicht auf eine religiös bestimmte Geisteshaltung, mit der sich der Historiker mehr oder weniger in Einklang befinden kann. Es besteht auch aus kirchlich-institutionellen Strukturen und einem Lehrgebäude, und genau hierzu kann der Historiker einiges zu sagen haben. Sicherlich ist es nicht seine Sache, Werturteile über den Inhalt dieses oder jenes Dogmas zu fällen. Aber er ist berechtigt, dessen historisch-faktische Fundierung zu prüfen, und dabei mag man vielleicht die oben angeführte Behauptung Roger Auberts übertrieben optimistisch finden, wonach der katholische Historiker keinen Widerspruch zwischen den wissenschaftlich gewonnenen Ergebnissen seiner Forschung und dem Glaubensgut seiner Kirche zu befürchten habe. Zweckmäßigerweise werden wir hier innerhalb der überlieferten Dogmen eine Unterscheidung treffen zwischen denjenigen, die sich der historischen Kontrolle entziehen und anderen, die dieser unterliegen. Zu der ersten Kategorie gehören beispielsweise die Glaubenssätze der Existenz Gottes, der Inkarnation, der Dreieinigkeit. Es ist dem Historiker weder gegeben zu beweisen, daß sie falsch, noch darzulegen, daß sie wahr seien. Alles, was er zu leisten imstande ist, besteht darin zu untersuchen, wie sie sich entwickelt haben und ob sie, wie etwa im Fall des Trinitätsdogmas, in den ältesten Dokumenten des Christentums enthalten sind oder nicht. Als ein besonders charakteristisches Beispiel für die zweite Kategorie kann man dagegen das katholische Dogma des römischen Primats ansehen. Dieses und als Konsequenz daraus auch dasjenige der Unfehlbarkeit des Papstes beruhen in scharf umrissener und ausschließlicher Weise auf geschichtlichen Gegebenheiten; es handelt sich einesteils um die Authentizität und die genaue Bedeutung von Matth. 16, 18 und zum anderen um die Tradition der Anwesenheit

Petri in Rom. Es liegt auf der Hand, daß der Beweis, falls er erbracht werden könnte, daß Petrus nie nach Rom gekommen oder jedenfalls nie das Haupt der Christengemeinde in dieser Stadt gewesen wäre, die Doktrin des päpstlichen Primats mit allen ihren Konsequenzen und Implikationen aufs stärkste erschüttern und vielleicht zerstören könnte. So erklärt sich auch die Leidenschaft, mit der die Polemik um die Frage der Anwesenheit Petri in Rom geführt wurde, wobei die nichtchristlichen (Guignebert) und manche protestantischen Historiker (Heussi) sich aufzuzeigen bemühten, daß Petrus nicht nach Rom gekommen sei, [2] während die katholische Seite das Gegenteil zu erhärten suchte; so erklärt sich der Widerhall, den bei den katholischen Forschern das Buch Lietzmanns fand, der in ihrem Sinne Stellung bezog, [3] und so erklären sich schließlich die Hoffnungen, die von beiden Seiten in die vatikanischen Ausgrabungen gesetzt wurden, wobei die einen damit rechneten, daß man auf unwiderlegliche Weise das Grab und den Leichnam des Apostels auffinden würde, und die anderen darauf zählten, daß das nicht der Fall sein würde. De facto sind wir nach den Grabungen nicht viel besser unterrichtet als vorher.[4] Vielleicht war dieses Resultat sogar zu erwarten in Anbetracht dessen, was die Tradition über die Umstände des Todes Petri berichtet. Wenn er wirklich, wie man annimmt, bei der neronischen Verfolgung des Jahres 64 umgekommen ist, so wurden seine sterblichen Überreste aller Wahrscheinlichkeit nach in irgendeinem Massengrab beigesetzt. Selbst wenn sie einige Stunden lang zugänglich waren, darf man sich fragen, ob wohl überhaupt einer der Überlebenden den Mut bzw.

[2] Ch. Guignebert, La primauté de Pierre et la venue de Pierre à Rome, Paris 1909;

K. Heussi, Die römische Petrustradition in kritischer Sicht, Tübingen 1955.

[3] H. Lietzmann, Petrus und Paulus in Rom, 2. Aufl., Berlin 1927.

[4] Aus der reichen Literatur zu diesem Thema seien hier erwähnt: (im Sinne einer Authentizität des Grabes) J. Carcopino, Études d'Histoire Chrétienne: les fouilles de Saint-Pierre et la Tradition, Paris 1963; (im entgegengesetzten Sinn) P. Lemerle, La publication des fouilles de la basilique vaticane et la question du tombeau de Saint Pierre, in Revue historique (1952), pp. 205ss.

die faktische Möglichkeit besessen hat, sie zu identifizieren, zu bergen und zu beerdigen. Die Grabungen haben lediglich bewiesen, daß man in Rom schon zu einem relativ frühen Zeitpunkt, nämlich um die Mitte des 2. Jahrhunderts, glaubte, Petrus liege im Vatikan begraben. Meines Erachtens ist es sehr wahrscheinlich, daß Petrus tatsächlich nach Rom gekommen und daß er dort gestorben ist; das Alter der Überlieferung und auch der Umstand, daß keine andere Stadt des Reiches in ihrem Streben nach dem geistlichen Adelstitel, den ihr ein apostolischer Vorvater einbringen mußte, das Grab des Apostels für sich beansprucht hat, das alles spricht stark für eine solche Vermutung. Aber diese Vermutung hat sich auch nach den Ausgrabungen, deren Interpretation obendrein noch sehr schwierig ist, nicht in Gewißheit verwandelt.

Auf jeden Fall aber besteht das Problem der näheren Umstände und der Dauer des Aufenthaltes Petri in Rom ungelöst weiter, so daß also der Komplex von Glaubenssätzen bezüglich des Papsttums nicht als durch die historischen Fakten gesichert gelten kann. Diese bieten dafür nur ein recht schwankendes Fundament, das sehr wohl der Stützung durch den Glauben bedarf.

Wie mir scheint, läßt sich noch eine dritte Kategorie von Dogmen unterscheiden, nämlich solche, die teilweise der historischen Beurteilung unterliegen, d. h. die sich zwar auf Ereignisse beziehen, die naturgesetzlich nicht faßbar sind, aber aus der Sicht des Gläubigen nichtsdestoweniger als historische Realität erscheinen. Es handelt sich hier insbesondere um die Wunder, seien es die von den Evangelien überlieferten oder andere, und ganz besonders jene beiden, die in die Glaubensbekenntnisse aufgenommen wurden: die Jungfrauengeburt und die leibliche Auferstehung Christi. Der rationalistische Historiker wird sie beide im Namen eines bestimmten Weltbildes a priori als unmöglich zurückweisen. Der im orthodoxen Sinn gläubige Historiker wird seinerseits die Berechtigung einer solchen Reaktion bestreiten: „Die historische Kausalität", so schreibt Jedin weiter (op. cit., p. 5), „muß gegen das Eingreifen und Mitwirken transzendenter Faktoren geöffnet bleiben, die Möglichkeit außerordentlicher Phänomene (z. B. mystischer, aber auch von Wundern) darf nicht apriorisch ausgeschlossen werden." Es liegt auf der Hand, daß die Evangelienberichte bezüglich der Auferstehung oder der

Jungfrauengeburt nur für jene schlüssig sein können, die bereits die Möglichkeit von Wundern anerkannt haben; diese postulieren also den Glauben mehr als daß sie ihn hervorrufen.

Das Problem enthält im übrigen noch zahlreiche weitere Komplikationsfaktoren, vor allem die Frage der Chronologie der Evangelien. Was die Auferstehung anbelangt, so wird man dem Argument des leeren Grabes mehr oder weniger Gewicht beimessen, je nachdem ob man die Texte, die es anführen, zeitlich sehr nahe an die Passion heranrückt und auf Augenzeugen zurückführt, oder ob man ihnen im Gegenteil ein relativ spätes Entstehungsdatum zuschreibt. Aber gerade die Datierung der Evangelien beruht vielfach weniger auf völlig objektiven Kriterien, die nur sehr schwierig zu gewinnen sind, als auf ideologischen Postulaten in der einen oder in der anderen Richtung. Es beruht nicht auf Zufall, wenn konservative Exegeten, d. h. solche, die sich als Gläubige auf den orthodoxen Katholizismus oder auch Protestantismus berufen, die Entstehungszeit dieser Schriften allgemein sehr früh ansetzen, während die liberale oder die unabhängige Bibelkritik ihnen ein wesentlich späteres Abfassungsdatum zuschreibt. Ebenso bedeutsam ist der Umstand, daß die Vertreter der, meines Erachtens unhaltbaren, sogenannten mythologischen These der historischen Nichtexistenz Jesu, die jedoch zumindest in Frankreich immer wieder Auftrieb erhält, das Alter der schriftlichen Zeugnisse, in denen Jesus in Erscheinung tritt, noch weiter, bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts, herabdrücken. Es ist klar, daß hier die These in weit höherem Maß der Datierung vorangeht und diese determiniert als daß sie sich aus ihr ableitet, und daß es zum Zweck ihrer Stützung darum geht, den ihr entgegenstehenden Dokumenten jede Beweiskraft zu nehmen.

Es ist im übrigen festzustellen, daß sich bezüglich der Entstehungszeit der Evangelien unter den Exegeten eine Art mittlerer Position durchzusetzen beginnt, und zwar unabhängig von unterschiedlichen theologischen Voraussetzungen. Auch auf katholischer Seite denkt wohl niemand mehr daran, die Evangelien, von Markus vielleicht abgesehen, zumindest in ihrer heutigen Form der apostolischen Zeit zuzuweisen, genauer gesagt, sie vor das Jahr 70 zu datieren. Das ganze Problem besteht also darin — und hier be-

stehen die Meinungsverschiedenheiten fort —, welches Vertrauen man der mündlichen Tradition, der die Texte entstammen, und die bis in die allerfrühesten Anfänge des Christentums zurückreicht, entgegenbringen kann. Unbeschadet dessen bleibt aber auf jeden Fall das Problem der Wunder bestehen und der Historiker, wenn er nur als Historiker sprechen will, wird sich auf die Feststellung beschränken müssen, daß für die Verfasser der Evangelien und ganz allgemein für die ersten Christen das Wunder, insbesondere das der Auferstehung, ein Faktum darstellt, das ebenso wie Leben und Tod ihres Meisters außer Diskussion steht und ihren Glauben in weit höherem Maße bestimmt als den eines Gläubigen von heute, wie immer auch dessen theologische Position nuanciert sein mag. Die Geburt des Christentums ist unvorstellbar ohne den Osterglauben. Die wesentlichste Stütze dieses Glaubens ist aber nicht das leere Grab, von dem Paulus dem Anschein nach nichts weiß und das in der neutestamentlichen Chronologie ein zweitrangiges Element bildet, sondern es sind die Erscheinungen des Auferstandenen. Zur Wirklichkeit und zum inneren Wesen dieser Erscheinungen, zu ihrem objektiven oder subjektiven Charakter hat der Historiker qua Historiker keine Stellung zu beziehen. An diesem Punkt trennen sich die Wege des Kirchengeschichtlers und des Christentumshistorikers, so wie Jedin sie versteht. Und doch schreibt Hans Lietzmann in einem Werk mit dem Titel ›Geschichte der alten Kirche‹ (I, Berlin-Leipzig 1932, p. 53) zu diesem Thema: „Alle Ereignisse der Geschichte vollziehen sich in der Erscheinungswelt und sind uns nur in den Anschauungsformen natürlicher Kausalität erfaßbar. Aber jeder Versuch, das tiefste Wesen und den Sinn der Geschichte im allgemeinen wie im Einzelfalle zu begreifen, führt in Regionen, die jenseits dieser Grenze liegen, in die Metaphysik des Philosophen oder des Theologen . . . Die Kritik der evangelischen Berichte und alle Versuche, den Tatbestand zu ermitteln, können nach wissenschaftlichen Grundsätzen nicht anders als auf dem Boden der natürlichen Erfahrung irdischer Gesetzmäßigkeit erfolgen: sie pflegen zu mannigfach variierten Visionshypothesen zu führen, mit denen sich der Forscher zufriedengeben muß. Aber die Entscheidung über das wahre Wesen des als Jesu Auferstehung bezeichneten Ereignisses, dessen weltgeschichtliche Tragweite gar nicht auszumessen ist, fällt

nicht im Bereich historischer Tatsachenforschung, sondern da, wo die Seele des Menschen sich mit dem Ewigen berührt." Dieses Beispiel mag uns nahelegen, einer Unterscheidung, die letztlich mehr eine verschiedene Akzentsetzung innerhalb ein und derselben Disziplin als einen Wesensunterschied zwischen zwei getrennten Disziplinen bedeutet, nicht allzuviel Gewicht beizumessen.

Hinzu kommt noch ein weiteres: durch die Überbetonung einer solchen, letzten Endes doch recht künstlichen Unterscheidung würde man zwangsläufig sich der Gefahr aussetzen, die Geschichte des Christentums, etikettiert als Kirchengeschichte, von ihrem historisch-religiösen Kontext zu isolieren. Hierin liegt ein weiterer Faktor, der die gegenwärtige Kluft zwischen der Geschichte des Christentums bzw. Kirchengeschichte und der Religionsgeschichte deutlich macht. Wer die Geschichte der Kirche als ein spezifisches Phänomen betrachtet, das sich in keiner Weise auf andere Phänomene zurückführen läßt, für den läßt sich die Frage nach möglichen Einflüssen der äußeren Umgebung nur verneinend beantworten. Jeder komparatistische Ansatz, jeder Versuch, Gegebenheiten des Christentums mit solchen Methoden zu erklären, gilt dann, wie bereits festgestellt, von vornherein als suspekt, weil er dazu angetan ist, die absolute Einzigartigkeit des Christentums in Frage zu stellen.

Sicherlich ist einzuräumen, daß die Parteigänger der „religionsgeschichtlichen Schule" die starke Abhängigkeit des Christentums von seiner heidnischen Umwelt und, um eine berühmt gewordene Formel aufzugreifen, dessen Charakter als synkretistische Religion manchmal eher als Postulat an den Anfang gestellt als daß sie ihn wirklich im Verlauf und als Endergebnis ihrer Forschungen aufgewiesen haben. Aber umgekehrt haben auch die Gegner dieser Schule sie manchmal nicht durch die Anwendung anerkannter Forschungsmethoden zu widerlegen versucht, sondern im Namen eines gleichermaßen fragwürdigen Apriori, nämlich einer nicht reduzierbaren Andersartigkeit der Kirche und der Offenbarung, auf der sie gründet. Manche finden sich zwar bereit, Einflüsse von seiten des Heidentums in Betracht zu ziehen, glauben diese jedoch erst in einem relativ fortgeschrittenen Entwicklungsstadium des Christentums feststellen zu können. Man akzeptiert sie in bezug auf die

Apologeten oder Clemens von Alexandrien, aber in bezug auf Paulus oder das vierte Evangelium weist man selbst die schiere Möglichkeit solcher Einflüsse von sich. Im übrigen beginnt nach der traditionellsten Sichtweise die Kirchengeschichte mit dem Pfingstereignis und läßt alle Probleme, die das Leben Jesu betreffen, außer acht. Von den beiden oben erwähnten Neuerscheinungen schweigt sich die von Daniélou verfaßte völlig über das Amt Christi aus, während die andere knapp vier Seiten darauf verwendet. Und während das eine Werk kein Wort über die verschiedenen Formen des religiösen Lebens verliert, die die heidnische Welt zum Zeitpunkt des Auftretens des Christentums gekannt hat, so werden diese im anderen zwar kurz skizziert, aber nur in Form einer bloßen Aneinanderreihung, ohne daß irgendwie die Möglichkeit spezifischer Interferenzen, und sei es nur in Fragen zweiter Ordnung, angedeutet würde.

Wenn also die Kirchenhistoriker gegenüber eventuellen heidnischen Einflüssen eine Reserviertheit an den Tag legen, die sich teilweise mit der gelegentlich mißbräuchlichen Anwendung komparatistischer Methoden rechtfertigen läßt, so zeigen sie sich doch wenigstens bereit, den verschiedenen Strömungen innerhalb des Judentums eine wichtige Rolle zuzugestehen, ganz besonders den Sekten, die im Judentum eine Randstellung einnehmen. Charakteristisch ist in dieser Hinsicht die Entwicklung der konservativ eingestellten Forschung bezüglich der Qumran-Problematik. Unmittelbar nach dem Bekanntwerden der Entdeckung und anläßlich der ersten durch sie ausgelösten Arbeiten, z. B. von A. Dupont-Sommer, verwarf die traditionalistische Richtung, wiederum im Namen der Sonderart des Christentums, jeden Gedanken an einen möglichen Einfluß des Essenertums auf das entstehende Christentum. In der Folgezeit setzte sich dann eine nuanciertere und zutreffendere Betrachtungsweise durch. Es ist ein kennzeichnender und zugleich beruhigender Umstand, daß man heute kaum noch über die so gut wie einhellig akzeptierte Tatsächlichkeit dieses Einflusses diskutiert, sondern nur über dessen Ausmaß und genaue Abgrenzung. Auch decken sich die in dieser Frage weiterbestehenden Meinungsunterschiede absolut nicht mit den konfessionellen Gegensätzen; so mancher katholischer Gelehrte gesteht dem Einfluß Qumrans einen

größeren Anteil an der Entstehung des Christentums zu als manche Vertreter einer anderen weltanschaulichen Position.

Man kann freilich sagen, daß die Geschichte des Essenismus, der ja ein Zweig des Judentums ist, aus der Schau der traditionellen Theologie zur „Heilsgeschichte" gehört, im Unterschied zu den heidnischen Mysterienkulten etwa, und daß sie von daher in aller Unbefangenheit als Erklärungsfaktor der christlichen Geschichte herangezogen werden kann. Sie stellt, mit der gleichen Berechtigung wie das offizielle Judentum, eine Art Vor- oder Protochristentum dar und kann somit in einer erweiterten kirchengeschichtlichen Perspektive Platz finden. Indessen bleibt die Tatsache bestehen, daß das Essenertum mehr als die anderen Richtungen des Judentums sehr stark von fremden, insbesondere iranischen Einflüssen geprägt ist. Man kann es nicht ausschließlich und in gerader Linie aus der biblischen Tradition heraus erklären, ohne die Wirkung von außen kommender Einflüsse in Rechnung zu stellen. Das Essenertum hat sich überdies, wie später das Christentum selbst, dem offiziellen Judentum gegenüber distanziert. Der jüdische Charakter der Bewegung ist unleugbar, aber es ist dies ein außergewöhnlich komplexes Judentum, das auf der Ebene der Lebenspraxis sehr kompromißlos und zugleich, auf der Ebene der Glaubenslehre, sehr aufgeschlossen ist. Der Essenismus öffnet sich unbestreitbar in mancher Hinsicht der heidnischen Welt; man denke hier nur an die Unterweisung über die beiden Geister in der „Gemeinderegel". Indem man diese Bewegung in eine Erklärung der Ursprünge des Christentums miteinbezieht, erweitert man damit auch, und zwar auf wissenschaftlich wohl legitimere Weise als auf dem Umweg über die Mysterienkulte, die Kirchengeschichte zur Geschichte des Christentums und bringt diese wiederum ganz eindeutig in die Religionsgeschichte ein.

Theologische Rundschau, N. F. 35, 1970, S. 1—32.

THEOLOGIE ODER RELIGIONSWISSENSCHAFT?

Von Carl-Martin Edsman

1. Einleitung

In einem Essay über den antiken, weisen Schäfer und Gesetzgeber Zaleukos stellt der schwedische Schriftsteller Frans G. Bengtsson die Verwirrung dar, die in der Stadt der epizephyrischen Lokrer im altgriechischen Süditalien herrschte. Man stritt dort darüber, wer eigentlich regieren sollte, Männer von Geburt oder verantwortungsvolle Steuerzahler, die für Haus und Hof zu sorgen hatten. „Aber die Müßiggänger auf den Marktplätzen meinten, Haus und Familie untergrüben die Ehrlichkeit des Besitzers, fesselten sein Urteil und trübten seinen Verstand. Die rechten Leiter wären deshalb die Müßiggänger selbst, die nicht nur ihre Ehrlichkeit und ihre Freiheit des Geistes behalten hätten, sondern auch reichlich Zeit hätten, sich dem öffentlichen Leben zu widmen und außerdem eine durch den Umgang auf den Plätzen wohlgeübte Redekunst.

Es gab auch einige, die meinten, daß die Weisesten und Besten regieren sollten. Die aber, die so dachten, waren wenig und verursachten weniger Ungelegenheit als die anderen. Sie waren auch stiller, denn sie waren die einzigen, die ihre eigene Fähigkeit bezweifelten."

In Uppsala, wie anderswo in der Universitätswelt heutzutage, haben die freien Redner der Marktplätze wie vor 2500 Jahren eine goldene Zeit gehabt. Ende 1964 wurde im Uppsalaer Studentenparlament vorgeschlagen, daß die theologischen Fakultäten statt dessen die religionswissenschaftlichen Fakultäten genannt werden, daß die praktisch-theologische Ausbildung von der Universitätsorganisation getrennt werde, daß Stellen für Forschung und Unterricht geschaffen werden mit besonderer Berücksichtigung u. a. des Buddhismus, des Islams, der Religionspsychologie und -soziologie

und daß die sog. Automatik, d. h. die Anpassung der Lehrkräfte nach Studentenzahl auch auf die theologischen Fakultäten angewandt werde.

Möglicherweise handelte es sich nicht um eine theologenfeindliche Aktion, sondern vielmehr darum, einem erwarteten Angriff auf die Selbständigkeit der zwei theologischen Fakultäten in Schweden strategisch vorzubeugen. Jedenfalls enthielt das Schreiben der „demokratischen" Studentenpartei eine Andeutung, daß man innerhalb sozialdemokratischer Regierungskreise mit einer eventuellen Eingliederung dieser Fakultäten in die humanistischen rechnete. In dieser Lage wurde also die allgemeine Religionsgeschichte ausgenutzt, um die gefährdete Organisation zu legitimieren.

Im Jahre 1967 erschien im Rahmen der großen Untersuchung „Kirche-Staat" eine umfangreiche und gewissenhafte Darstellung der Geschichte und der heutigen wissenschaftlichen Tätigkeit der theologischen Fakultäten in Schweden, vom damaligen Dozenten der Kirchengeschichte, dem jetzigen Bischof in Härnösand, teol. dr. Arne Palmqvist, verfaßt. Er hatte auch den Auftrag, eventuell neue Organisationsformen dieser Tätigkeit zu untersuchen. Die humanistischen Fakultäten äußerten sich über die verschiedenen Vorschläge und empfahlen alle die Beibehaltung der theologischen Fakultäten, in Lund aber nur mit 11 Stimmen gegen 10.

Die eigenartige geistige oder vielmehr ungeistige Lage und das Fortleben und Wiederaufleben einer Religionskritik aus dem 19. Jahrhundert im hochsäkularisierten Schweden kann hier nicht behandelt werden.[1] Ohne diesen Hintergrund scheint zwar einem unvoreingenommenen Betrachter diese negative Einstellung gegenüber der theologischen Wissenschaft schwer verständlich. Hier soll nur das Verhältnis zwischen Theologie und Religionswissenschaft behandelt werden, hauptsächlich im Rahmen der Universitätsorganisation. Die Entwicklung in Schweden dürfte aber ein allgemeines Interesse beanspruchen. Die folgende Darstellung, die einem hier teilweise gekürzten, teilweise erweiterten Vortrag in der Nathan-Söderblom-Gesellschaft entnommen ist, geht also von greifbaren,

[1] Vgl. z. B. R. Braun, Was geht in Schweden eigentlich vor? Analyse und Kritik einer Entchristlichung, Nürnberg 1967.

örtlichen Verhältnissen aus, will aber auch ökumenische, internationale Probleme beleuchten.[2]

Die allgemeine Religionsgeschichte als akademische Disziplin ist in Schweden dank der theologischen Fakultäten entstanden. In diesem Zusammenhang hat man den Ort des Faches innerhalb der Universitätsorganisation diskutiert, genau wie die Frage der Fakultätszugehörigkeit der ganzen theologischen Forschung jetzt an diesem Punkt aktuell geworden ist.

Es ist deshalb notwendig, auf die Entstehungsgeschichte der vier gegenwärtigen schwedischen Lehrstühle für Religionsgeschichte kurz einzugehen. Aus dem Vergleich mit der entsprechenden Entwicklung im Norden, im übrigen Europa, in den USA und anderswo ergibt sich teils, daß vieles, scheinbar Aktuelles, Echo der Vergangenheit ist, teils, daß verschiedene Typen von Lösungen mit ihren Vor- und Nachteilen vorhanden sind. Schließlich muß betont werden, daß weder Namensänderungen noch organisatorische Umgestaltungen die Theologie von lästigen Grundsatz-, Methoden- und Grenzfragen befreien können. Diese Probleme bestehen in ähnlicher Form und Stärke sowohl in der allgemeinen Religionswissenschaft wie in der humanistischen Forschung überhaupt.

Heutzutage werden übrigens unerwünschte Worte durch oft

[2] Die Kürzung bezieht sich auf die schwedische Wissenschaftsgeschichte und den aktuellen Hintergrund des Vortrages am 15. Jan. 1965. Alle Verweise auf diesbezügliche, gedruckte oder ungedruckte schwedische Quellen, die in Deutschland schwer zugänglich sein dürften, sind auch gestrichen. Für nähere Dokumentation in diesen Abschnitten wird ausdrücklich auf den Originalaufsatz in Religion och Bibel 23/24, 1964/65, S. 15—49, verwiesen. Wenn der deutsche Leser im laufenden Text der Bearbeitung trotz der Streichungen etwaige Spuren einer anscheinenden schwedischen Selbstgefälligkeit entdecken würde, möge er sich die Ursprungssituation vergegenwärtigen. Der Verfasser hat als ehemaliger Neutestamentler, der später als Religionswissenschaftler in eine humanistische Fakultät geraten ist, seinen bedrängten theologischen Kollegen helfen wollen. Diese haben sich kaum selbst äußern können wegen der Belastung, die immer einem zukommt, der in eigener Sache spricht. Was die Erweiterungen betrifft, beziehen sie sich hauptsächlich auf die neueste Entwicklung und die aktuellen Verhältnisse.

trügerische Euphemismen ersetzt, in solchem Umfang, daß man an die sog. Noasprache der alten Jägerkulturen denkt. Gleichzeitig wird im Namen der Einfachheit und Klarheit verlangt, daß ungewöhnliche Worte ausgemerzt werden, was oft eine sprachliche und sachliche Verarmung zur Folge hat. Beide Methoden werden häufig zum demagogischen Zweck ausgenutzt. Es ist aber denkbar, daß man wenigstens auf Gymnasien und Universitäten lehrt, was Theologie ist, bevor man zu der jetzt weniger affektbeladenen Bezeichnung Religionswissenschaft übergeht, um in deren Rahmen z. B. die Bedeutung des unendlich viel schwierigeren Nirwana zu erklären.

2. *Die Entstehungsgeschichte der schwedischen Lehrstühle*

Im Jahre 1754 stiftete Bischof Kalsenius 84 000 Kupfertaler für einen fünften theologischen Lehrstuhl in Uppsala. Der Inhaber sollte theologische Prenotionen darlegen, insbesondere sollte er sich aber mit der Widerlegung „unserer vielen Freidenker, wie Atheisten, Naturalisten, Deisten, Gegner der Heiligen Schrift, Indifferentisten und ähnlicher Irrtümer" beschäftigen.

Durch eine Spaltung dieser Professur entstand allmählich der gegenwärtige Lehrstuhl. Ein Königlicher Brief 1878 verordnete, daß er theologische Prenotionen und theologische Enzyklopädie umfassen sollte.

Ein Zwischenfall ereignete sich während der Behandlung der Frage in der zweiten Kammer. E. G. Boström, später Staatsminister und Kanzler, machte eine Äußerung, die trotz seines sonst stabilen Konservatismus in ihrer Theologiefeindlichkeit sehr modern scheint, und auch damals gewissermaßen berechtigt war. Teils stellte Boström die Wissenschaftlichkeit der Theologie in Frage, weil diese nicht, wie andere Universitätsdisziplinen, voraussetzungsfrei sei. Teils bezweifelte er die Möglichkeiten der Uppsalaer Fakultät, eine Forschungsleistung zu vollbringen. Das taten aber auch mehr als 10 Jahre später der junge Nathan Söderblom und seine Freunde, während sie zugleich selbst unverdrossen für „wissenschaftliche Wahrheitsliebe" ohne dogmatische Bindungen wirkten. Auf die Inhaber des neuen Lehrstuhls und ihre Forschungsleistungen kann

hier nicht eingegangen werden. Als ein Beweis der nahen Verbindung zwischen Wissenschaft und Praxis wird bemerkt, daß die ersten fünf Professoren Bischöfe oder Erzbischöfe geworden sind! Nur der gegenwärtige Fachvertreter ist — jedenfalls bisher — der kirchlichen Beförderung entgangen.

Infolge der wissenschaftlichen Entwicklung erhielt der Lehrstuhl einen anderen Charakter, besonders dank den Leistungen Nathan Söderbloms und des Islamwissenschaftlers und Religionspsychologen Tor Andræ. Aus den Prenotionen entstanden allgemeine Religionsgeschichte, Religionspsychologie und Religionsphilosophie. Gleichzeitig bestand das Bedürfnis eines regelmäßigen religionsgeschichtlichen Unterrichts und Prüfungsrechts innerhalb der philosophischen Fakultät. Dies hatte eine neue Bezeichnung und eine Umgestaltung der Professur zur Folge. Bei der Diskussion hierüber (1938) traten die Gegensätzlichkeiten hervor, die die allgemeine Religionsgeschichte von jeher auslöste. Auf Vorschlag vom damaligen Rektor der Universität Lund, dem berühmten klassischen Altertumswissenschaftler M. P. Nilsson, empfahl also seine eigene humanistische Sektion, daß der religionsgeschichtliche Lehrstuhl in Lund in die philosophische Fakultät verlegt werde.

Der Neutestamentler Anton Fridrichsen in Uppsala äußerte Bedenken anderer Art. Die Theologie beziehe sich auf das Studium einer bestimmten, historischen Religion, und zwar des Christentums. Die Fakultät sei „keine religionshistorische Sektion mit einem losen Konglomerat von Disziplinen", sondern eine organische Ganzheit. In diesem Zusammenhang sei die Religionsgeschichte, die an sich zwar jedem anderen Fach gleichgestellt sei, eine Hilfswissenschaft. Eine Professur für diese Disziplin innerhalb der theologischen Fakultät müsse deshalb entweder unnatürlich beschränkt werden oder aber „den theologischen Fächerkreis ganz und gar sprengen", wenn z. B. der höhere, wissenschaftliche Unterricht hauptsächlich in die philosophische Fakultät verlegt sei. Das Fach könne auch von einer Person vertreten werden, die trotz wissenschaftlicher Fähigkeit auf einem Sondergebiet gar keine theologische Ausbildung besitze. Der Wegfall der Enzyklopädie als einführender Wissenschaft, wo die theologischen Disziplinen, Wissenschaftsgeschichte samt Grundsatz- und Methodenfragen behandelt werden, müssen ein schwerer Ver-

lust sein, besonders für die Studenten. Professor Fridrichsen war deshalb der Meinung, eine Professur für Theologische Enzyklopädie und Allgemeine Religionsgeschichte, wobei diese ohne besondere theologische Methode in Beziehung zum Hauptfach der theologischen Fakultät, dem Christentum, gestellt werde, würde der theologischen Fakultät dienlich sein.

Das Ergebnis war, daß die Professur für Theologische Prenotionen und Theologische Enzyklopädie in Uppsala seit 1938 statt dessen Religionsgeschichte und Religionspsychologie genannt wurde und zugleich gemeinsam für Theologen und Humanisten war. Zum Inhaber des Lehrstuhls wurde der Orientalist Geo Widengren ernannt. Diese Lage bestand bis 1947, da außerdem eine außerordentliche Professur des Faches („preceptur") eingerichtet wurde. Im folgenden Jahr wurde sie in die Humanistische Sektion eingegliedert, 1959 in eine ordentliche Professur verwandelt. Deren Inhaber war von Anfang an Carl-Martin Edsman, der sich hauptsächlich in der Exegese, Patristik und Volkskunde qualifiziert hatte.

Im Jahre 1912 hatte die Theologische Fakultät in Lund die der in Uppsala entsprechende Professur für Theologische Enzyklopädie und Theologische Prenotionen erhalten. Dort erfolgte die Namensänderung 1947, und der Lehrstuhl ist noch für zwei Fakultäten gemeinsam. Sein Inhaber ist seit 1969 der Orientalist Sven Hartmann. Die Universität Stockholm bekam 1913 durch private Stiftung eine eigene Professur für Religionsgeschichte. Da es keine theologische Fakultät gab, konnte der Lehrstuhl nur der philosophischen Fakultät angegliedert werden. Er wurde 1958 mit dem Religionsethnologen Åke Hultkrantz besetzt.

3. Theologische oder philosophische Fakultät?

Als der neue Lehrstuhl in Lund eingerichtet wurde, warf ein sozialdemokratischer Abgeordneter aus Südschweden die Frage der Fakultätszugehörigkeit der Religionsgeschichte auf. Am 26. Jan. 1912 beantragte er in der Zweiten Kammer, daß die Disziplin von den theologischen Fakultäten in die philosophisch-humanistischen

verlegt werden sollte. Der damalige Kultusminister forderte ein Gutachten ein vom Fachvertreter, Nathan Söderblom. Dieser scheint seinerseits seinen Dozenten, den danach bekanntgewordenen Zeitungsmann Torgny Segerstedt d. Ä., aufgefordert zu haben, eine Eingabe ans Departement zu richten. Da Segerstedts theologische Rechtgläubigkeit von den Orthodoxen stark angezweifelt war, waren von ihm keine größeren theologischen Sympathien zu erwarten. Trotzdem war Segerstedt der Meinung, die Religionsgeschichte gehöre zur theologischen Fakultät.

Der Antragsteller, von dessen Inspirationsquelle in Lund man gern mehr wissen möchte, behauptete, die Religionsgeschichte sei „mit der Philologie, der Philosophie, der Geschichte der Kunst und der Literatur und der Altertumsforschung so nahe verwandt, daß sie in ihre richtige Umgebung erst dann komme, wenn sie in die Fakultät, die das Studium dieser Fächer umfaßt, d. h. die humanistische Sektion der philosophischen Fakultät, eingegliedert werde. Auch die Sachkenntnis und die Fähigkeit des religionsgeschichtlichen Lehrers könne deshalb in der philosophischen Fakultät viel besser geprüft werden als in der theologischen."

Segerstedt entgegnete, daß die humanistische Einstellung nicht nur die Religionsgeschichte betreffe: „Es ist zu bemerken, daß auch andere Fächer innerhalb der theologischen Fakultät mit den Wissenschaften verwandt sind, die zur philosophischen Fakultät gehören. Die Alt- und Neutestamentliche Exegese steht ja in naher Verbindung mit der griechischen Philologie, der Semitistik und der Altertumswissenschaft. Die theologische Ethik ist natürlich mit der philosophischen Ethik genauso verwandt, wie die Kirchengeschichte mit der Kultur- und Allgemeingeschichte ... Die Fakultätseinteilung der Universitäten stellt also keine scharfe Grenzen zwischen den verschiedenen Disziplinen dar. Der gegenwärtigen Organisation liegen praktische Zwecke zugrunde.

Die theologischen Disziplinen sind in eine Fakultät eingegliedert, weil sie alle die religiösen Erscheinungen zum Gegenstand haben und weil ein wissenschaftliches Studium jener Erscheinungen sowohl von den künftigen Pfarrern unserer Kirche als von den künftigen Religionslehrern auf den Gymnasien verlangt wird. Da wir also eine Fakultät besitzen, die das Studium der religiösen Erscheinungen

zur Aufgabe hat, scheint es natürlich, in diese Fakultät auch das Studium der nichtchristlichen Religionen zu verlegen."

Das Studium der Religionsgeschichte bilde weiter eine notwendige Voraussetzung für ein richtiges Verständnis der biblischen Religionen. In Übereinstimmung damit, daß die Forschung damals auf Ursprungsfragen und Kausalzusammenhänge eingestellt war, richtet Segerstedt den Blick rückwärts.[3] Die Problematik unserer Tage gilt in hohem Grade der Eigenart und dem Anspruch an die Absolutheit des Christentums gegenüber den Ansprüchen der lebenden, nichtchristlichen Religionen, eine Frage, mit der sich die theologisch-systematischen Disziplinen mehr befassen sollten, als sie es bisher getan haben[4] Das hindert nicht, daß auch Segerstedts Ansichten noch heutzutage gültig sind:

„Die religionsgeschichtliche Entwicklung im Alten Testament kann von der der semitischen Völker im ganzen nicht getrennt werden. Die Bedeutung der babylonisch-assyrischen Religion für die Auffassung der israelitischen dürfte allbekannt sein. Die ägyptische Religion kann auch nicht hier ausgeschlossen werden. Die Frage nach der Entstehung der neutestamentlichen Religion kann nicht beantwortet werden ohne Rücksicht auf die allgemeine religiöse Situation in Vorderasien während der betreffenden Zeit. Die alte christliche Kirche ist weiter in vielen Hinsichten die Erbin der Antike. Die hellenische Denkensart beeinflußt die christliche Spekulation, und die antike Volksreligion lebt im Christentum des ein-

[3] Vgl. schon A. Deissmann, Der Lehrstuhl für Religionsgeschichte, Berlin 1914, S. 15, der hervorhebt, daß die Theologie nichts gegen die Religionswissenschaft einzuwenden hat, wenn man sich folgendes vergegenwärtigt: „Die eine Erwägung geht aus . . . von den fremden Religionen als Gegenwartsmächten, die andere geht aus von der Bedeutung der antiken Religionen für die Erforschung der Anfänge unserer eigenen Religion", auch zit. G. Lanczkowski, Religionswissenschaft als Problem und Aufgabe (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, 244), Tübingen 1965, S. 6 f.

[4] Vgl. Lanczkowski, S. 11 f., der die Notwendigkeit einer „Theologie der Religionen" betont, während die bisherige Thematik der „Absolutheit des Christentums" ein hegelianisches Erbe darstelle.

fachen Volkes fort ... Es dürfte unmöglich sein, eine Religion aufzuweisen, die ohne Bedeutung für das wissenschaftliche Studium des Christentums ist."

Auch die folgende Argumentation gehört teilweise zu einem früheren Wissenschaftsbegriff, der von allen Nützlichkeitsrücksichten frei ist. Die Gegensätzlichkeit zwischen Forschung und Ausbildung nimmt man in unserer pragmatisch eingestellten Zeit zu leicht, obwohl sie in Schweden gern eben gegen die Theologische Fakultät polemisch ausgespielt wird. Sie ist angeblich von ihren wenigen bleibenden praktischen Engagements belastet, während die Universität im ganzen jetzt als „postgymnasiale Ausbildung" legitimiert wird.

Mit Rücksicht darauf sind Segerstedts folgende Worte heute ebenso aktuell wie vor 60 Jahren: „Diese beiden Aufgaben dürfen in kein gegensätzliches Verhältnis gestellt werden. Die Fakultät erfüllt ihre Aufgabe als Pfarrerausbildungsanstalt eben durch ihre wissenschaftliche Tätigkeit. Eine wissenschaftliche Fakultät, die auf andere Forderungen als die der Forschung Rücksicht nimmt, würde dadurch ihre Wissenschaftlichkeit verwirken. Da aber die evangelische Kirche nie zugeben kann, daß die strenge Erforschung der Wahrheit ihr fremd oder feindlich ist, kann sie auch nicht, ohne ihre eigenen Grundsätze zu leugnen, andere Zwecke oder andere Grenzen der theologischen Forschung wünschen, als diejenigen, die aus der eigenen Natur der wissenschaftlichen Forschung hervorgehen. Die Universitätsvorschriften nehmen auch nicht die theologischen Fakultäten von der Bestimmung aus, daß der einzige Beförderungsgrund der Grad der wissenschaftlichen Fähigkeit sein soll."

Ohne die Religionsgeschichte sei die Theologische Fakultät nicht vollständig, und wer der Fakultät diese Disziplin verwehre, habe den Weg der wissenschaftlichen Verstümmelung betreten. Die Konsequenzen, die Segerstedt hiermit zieht, mögen übertrieben und allzu hypothetisch erscheinen. Der Gedankengang ist aber heutzutage, von der Stellung der Religionsgeschichte abgesehen, in Schweden zum Teil verwirklicht worden, dadurch, daß die theologischen Fakultäten dort ökonomisch sehr benachteiligt werden. Gleichzeitig leben sie unter der Androhung der Abwicklung oder Umgestaltung fort.

So sind folgende Worte Segerstedts prophetisch: „Wenn diese Professur in die philosophische Fakultät verlegt würde, müsse das bedeuten, daß der Reichstag sich grundsätzlich der weiteren wissenschaftlichen Entwicklung der theologischen Fakultäten widersetze... Die theologischen Fakultäten würden mit anderen Worten abgewickelt, statt dazu ausgerüstet werden, ihre Aufgabe auf eine Weise zu erfüllen, die den wissenschaftlichen Forderungen unserer Zeit entspricht."

Auch in Nathan Söderbloms gleichzeitigem Brief an den Kultusminister Fridtjuv Berg mit dessen ähnlichen Gedankengängen besteht natürlich eine Mischung von zeitbedingten und bleibenden Gesichtspunkten. Söderblom will das Fach Religionsgeschichte und Religionsphilosophie nennen. Zu dieser gehört die Frage über das Wesen und die Bedingung der religiösen Kenntnis, aber auch eine „Philosophie der Religionsgeschichte und eine prinzipielle Bewertung der Religionstypen und Untersuchung des Wesens der Religion". Der Religionsgeschichtler sei mit seinem großen Material besser geeignet, diese Fragen zu behandeln, als ein systematischer Theologe oder ein Philosoph.

Die Fakultätseinteilung sei zwar keine „chinesische Mauer, sondern eine historische Tatsache und eine zweckmäßige Arbeitsteilung". Söderblom selbst und seine Freunde, der Alttestamentler S. A. Fries und der Systematiker N. J. Göransson, hätten durch ihren theologischen Freisinn Schwierigkeiten in der eigenen Fakultät gehabt. Unverträglichkeit sei aber eine verbreitete akademische Schwäche: „Eine starke, selbstbewußte Richtung wird leicht unverträglich. Es gelüstet mich zu sehen, wie die Schule, die hier mit Hägerströms Namen genannt wird, wenn sie Macht je nach Mut hätte, sich zu einem Suchenden mit einer anderen philosophischen Anschauung verhalten würde." — Diese Frage ist seither alles andere als rhetorisch geworden!

Die Vorteile dafür, daß die Religionsgeschichte innerhalb der theologischen Fakultät beibehalten werde, seien, wie Söderblom meint, jedoch offenbar, für das Fach selbst wie für die Theologie-Studenten und den Fachvertreter. In dieser Fakultät werden „alle Fächer durch den gemeinsamen Gegenstand, die Religion, zusammengehalten. Diese Einheit gibt es in der philosophischen Fakultät

nicht". Da Sprachkenntnisse für religionsgeschichtliche Studien erforderlich sind, und alle Studierenden der Theologie Hebräisch, Griechisch und Latein beherrschen müssen, sei die Wissenschaftlichkeit des Faches in der Theologischen Fakultät sogar mehr gesichert. Die künftigen Pfarrer und Religionslehrer bekommen zugleich einen weiteren Gesichtskreis; diesen allgemeinen kulturellen Wert habe nur Holland, früher als Schweden, wahrgenommen. Der Fachvertreter in der theologischen Fakultät erfreue sich auch einer festen Studentenschar. Ein Religionsgeschichtler ohne Kenntnis der eigenen Religion des Abendlandes sei undenkbar. Er sei zugleich dadurch, daß er sich mit „Iran, Indien und China ebensoviel beschäftigt, globaler eingestellt als sowohl der Philosoph wie der Literatur-, Kunst- und Allgemeingeschichtler. Da diese sich hauptsächlich mit dem christlichen Abendland beschäftigen, haben sie mehr mit dem Kirchengeschichtler gemeinsam als mit dem Religionsgeschichtler. — Wer den Vorteil gehabt hat, in der theologischen ebenso wie in der philosophischen Fakultät unterrichtet zu haben, hat die meisten von Söderbloms Erfahrungen sich zu eigen machen können.

Söderblom bricht auch eine Lanze für die damals wie jetzt oft verketzerte und mißverstandene Praktische Theologie. Da sie u. a. die Liturgik umfaßt, widme sich auch sie heiligen Riten, einem religionsgeschichtlich wichtigen Gebiet: „Die moderne Religionsforschung weiß, daß die Riten die ältesten und die ausdauerndsten sind in den alten Religionen." Söderblom schließt seine Schrift, die die Grundanschauung enthält, die er auch in anderen Zusammenhängen entwickelt hat, mit folgender, an Kultusminister Fridtjuv Berg gerichteter Mahnung:

„Man darf nicht überängstlich sein, sondern muß überall die Freiheit behaupten. Das evangelische Bekenntnis hindert nicht die strengste Methode und volle Forschungsfreiheit; davon gibt die Religionswissenschaft die glänzendsten Beispiele. Wenn Tendenz die Wahrheit beeinträchtigt, geschieht das ebensooft in entgegengesetzter Richtung. Jeder, der für die Kultur unseres Volkes bemüht ist, muß die Mächte der Finsternis bekämpfen, die die Kirche von den Universitäten trennen wollen und ihre Lehrer in einer Art von sektiererischen — d. h. rechtgläubigen Seminaren — ausbilden wollen." Die Schriften von Söderblom und Segerstedt sind erst 1961

veröffentlicht worden, und zwar in der alten Zeitung Segerstedts, der „Göteborgs Handels- och Sjöfartsstidning".

Nach Behandlung der Frage im Reichstag wurde der sozialdemokratische Antrag abgelehnt, in der Ersten Kammer ohne Debatte, und in der Zweiten Kammer nach kurzer Diskussion ohne Abstimmung. Der Minister benutzte in seiner Äußerung Argumente von den Eingaben, die er erhalten hatte, und betonte, daß, wenn der Antragsteller recht hätte, alle Fächer der theologischen Fakultät in die philosophische überführt werden müßten.

Es ist kein Grund, hier auf den Streit näher einzugehen, der im Jahre 1912 um Torgny Segerstedt ausbrach, den die Sachverständigen einstimmig für die Professur in Lund empfohlen hatten. Es ging um eine von Segerstedt veröffentlichte, positive Besprechung des sehr unzuverlässigen Buchs ›Das Christentum einst und jetzt‹ vom Atheisten Bengt Lidforss. Dieser Streit führte aber zu der Stiftung, die die Errichtung einer Professur für Religionsgeschichte in Stockholm ermöglichte mit Segerstedt als erstem Inhaber. Weiter wurde der Professor für Ethik an der Universität zu Uppsala, Einar Billing, dadurch veranlaßt, ebenso wie Söderblom und seine Freunde die Freiheit der theologischen Forschung kraftvoll zu behaupten. Die Emanzipation der Wissenschaft werde von der Römisch-katholischen Kirche als „ein Abfall, eine Auflehnung des Menschen gegen Gott" betrachtet. Im Gegensatz dazu erkenne die evangelische Kirche „in derselben Entwicklung zum großen Teil ihr eigenes Werk" wieder. Wenn sowohl die Theologie wie andere Wissenschaften ihre Freiheit wahrnehmen, so habe „die Reformation mit ihrem Anspruch auf persönlichen Glauben mindestens ebensoviel wie die Renaissance" dazu beigetragen.

Die römischen Priester werden in Seminaren ausgebildet, oder sonst umgebe die Kirche „an den Universitäten selbst ihre Theologie Studierenden mit solchen schützenden Mauern, daß das Ergebnis dasselbe ist: Ein Priesterseminar, auf die Universität verlegt". Die evangelische Kirche dagegen gebe „ihren künftigen Pfarrern während ihrer Ausbildungszeit keinen äußeren Schutz gegen den Einfluß christentumsfeindlicher Strömungen". Die Theologen müssen dieselben Zweifel durchmachen wie ihre Mitmenschen. Von ihren Lehrern erwarten sie, deren persönliche, von keiner Zensur unter-

drückte Auffassung zu hören. Dies sei eine wissenschaftliche und christliche Pflicht, ja, eigentlich „sind wir Theologen aus religiösen Gründen eifrig bemüht, alles zu verhüten, was uns indirekt oder direkt etwas von unserer Forschungsfreiheit rauben könnte".

Nach dem zweiten Vatikankonzilium scheint die Kritik an Rom weniger gerecht zu sein. Entscheidend und bleibend ist aber das kompromißlose, wissenschaftliche Freiheitspathos, das für Billing und seine theologische Mitwelt eine mühsam und teuer erkämpfte Einstellung war, während es der folgenden Generation fast eine Selbstverständlichkeit geworden ist. Infolgedessen hat — wie die schwedische Theologie überhaupt — die religionsgeschichtliche Forschung in Schweden eine solche Blütezeit erlebt, daß ein deutscher Fachvertreter unter den Sprachforderungen den Wunsch äußern kann, daß der Religionsgeschichtler (außer Klassischer Philologie, Hebräisch, der Sprache des eigenen Spezialgebietes und der großen internationalen Sprachen) auch noch Schwedisch und Holländisch beherrschen müßte.[5] Er bedauert zugleich die schwache Stellung des Faches in seinem eigenen Land und führt mit Recht das Mißtrauen, das dort die allgemeine Religionsgeschichte noch erregt, auf die negative Stellung zurück, die der berühmte Kirchengeschichtler A. von Harnack an der Jahrhundertwende zur Religionsgeschichte eingenommen hat.[6]

4. Die außerschwedische Prinzipiendiskussion einst und jetzt

Im Jahre 1901 trat Söderblom seinen Lehrstuhl in Uppsala an und trug damit zu der religionsgeschichtlichen Einstellung, akademischen Expansion und wissenschaftlichen Blüte des Faches bei. Im selben Jahr hielt Harnack eine berühmte Rektoratsrede über ›Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte‹. Dieses Thema hatte auch Söderblom in seiner Antrittsvorlesung behandelt. Während er der Ansicht war, daß die Religionsgeschichte mit der Theologie zusammengehöre und dafür not-

[5] Lanczkowski, a. a. O., S. 20.
[6] Ders., S. 3 ff.

wendig sei, kam Harnack zum entgegengesetzten Ergebnis. Er bestritt sowohl den Anspruch auf Selbständigkeit des Faches als sein theologisches Heimatrecht. Der vergleichende Sprachforscher Max Müller, Begründer der modernen Religionsforschung, hat zugespitzt gesagt: „Wer eine Religion kennt, kennt keine." Der Kirchengeschichtler Harnack, der dabei das Christentum meinte, besonders in seiner römischen Gestalt, stellte ihm folgenden, ebenso scharf formulierten Satz entgegen: „Wer diese Religion nicht kennt, kennt keine, und wer sie samt ihrer Geschichte kennt, kennt alle."

Aber in erster Linie machte Harnack folgende, an sich richtige und oft zitierte Äußerungen, nämlich „daß das Studium jeder einzelnen Religion von dem Studium der gesamten Geschichte des betreffenden Volkes schlechterdings nicht losgelöst werden darf. Zu dieser Geschichte gehört aber vor allem die Sprache des Volkes, sodann seine Literatur, weiter seine sozialen und politischen Zustände. Die Religion allein studieren wollen ist ein noch kindlicheres Unterfangen als das, statt der ganzen Pflanze nur die Wurzel oder nur die Blüte zu untersuchen . . . Die Religion hat zum Teil die Sprache geschaffen, und in der Sprachgeschichte spiegelt sich die Religionsgeschichte. Nur wer jene in allen ihren Nuancen kennt, kann versuchen, die Religion zu entziffern. Weiter aber, die wirtschaftlichen Zustände und die politischen Erlebnisse und Institutionen eines Volkes sind für die Ausgestaltung seiner religiösen Ideen und seines Kultus maßgebend." Eine Religionsgeschichte ohne Verbindung mit Sprache und Geschichte wäre für Harnack ein „heilloser Dilettantismus". Allgemeine oder vergleichende Religionsgeschichte wäre nach diesem Gedankengang unmöglich, und die spezielle Religionsgeschichte würde der entsprechenden philologischen Disziplin innerhalb der philosophischen Fakultät zu verweisen sein.[7]

[7] A. Harnack, Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religiongeschichte, Berlin 1901, S. 9 f. (zusammen mit einem Nachwort auch in Reden und Aufsätze II, Gießen 1904, S. 159—187), zit. z. B. bei W. Holsten, Das Kerygma und der Mensch, München 1953, S. 102. Vgl. C. Colpe, Bemerkungen zu Adolf von Harnacks Einschätzung der Disziplin „Allgemeine Religionsgeschichte" (Neue Zeit-

Eigentlich hebt Harnack die strengen Forderungen hervor, die für die geschichtliche Forschung überhaupt, der Fakultätsgrenzen ungeachtet, gestellt werden. Er weist auf die Gefahren des vergleichenden Studiums hin und betont die strengen Forderungen, die ein Komparatist sich auferlegen muß und wohl nie ganz erfüllen kann, ohne sein Forschungsgebiet zu beschränken oder sich der Ergebnisse anderer Spezialisten bedienen zu müssen. Als Theologe und Kirchengeschichtler kann Harnack die Behauptung der Sprachkenntnisse auf Luther beziehen. Reformation und Humanismus haben gemeinsam die Quellenforschung auf die Originalsprachen geführt. Deshalb gibt es auch in dieser Hinsicht keinen Gegensatz zwischen den Fakultäten. Luther sagt nämlich folgendes von der theologischen Bibelarbeit: „Ich weyss auch furwar, das, wer die schrifft predigen soll und ausslegen und hatt nicht huelffe auss lateinischer, Krichischer und Ebreischer sprach und solls alleyne auss seyner mutter sprach thun, der wirt gar manchen schonen fehlgriff thun.“ [8] An einer anderen Stelle heißt es: „Und last uns das gesagt seyn, Das wyr das Euangelion nicht wol werden erhallten on die sprachen. Die sprachen sind die scheyden, darynn dis messer des geysts sticht. Sie sind der schreyn, darynnen man disen tranck fasset. Sie sind die kemnot, darynnen dise speyse ligt.“ [9] — Die gegenwärtige Abwicklung der klassischen Sprachen an den schwedischen Gymnasien und Universitäten ist nicht nur ein antitheologischer, sondern auch ein antihumanistischer Eingriff.

In dem wichtigen, später geschriebenen Nachwort der Rede hebt Harnack hervor, daß es sich gegen diejenigen richte, die die theologischen Fakultäten schon aufgelöst hätten sowie gegen die, die die zentrale Stellung des Christentums verwischen oder aber den wissenschaftlichen Charakter der Theologie bestreiten, wenn diese nur das Christentum umfasse. Harnack stellt folgende drei Punkte heraus, auf die er und seine Gegner sich einigen können: Erstens sei die Erforschung des Christentums die eigentliche Aufgabe der theo-

schrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie, 6, 1964, S. 51—69). Siehe auch unten S. 358, Anm. 38.

[8] WA 11, S. 455.

[9] WA 15, S. 38.

logischen Fakultäten. Diese sollen deshalb nicht in Fakultäten für allgemeine Religionsgeschichte verwandelt werden. Zweitens könne man den Ursprung und die Entwicklung der christlichen Religion nicht ausreichend verstehen, ohne die fremden Religionen zu berücksichtigen, die einen starken Einfluß auf sie ausgeübt und ihr wesentliche Momente zugeführt haben. Nur durch eine Vergleichung lassen sich zentrale religiöse Erscheinungen erkennen, wie z. B. der Offenbarungsglaube, die Bedeutung des Kultus (sic!), Propheten, Priester usw. Drittens sei die Kenntnis anderer Religionen, und — als ein Ideal — der ganzen Religionsgeschichte ein notwendiges Erfordernis. Jede Erweiterung des theologischen Arbeitsfeldes in dieser Richtung sei ein Fortschritt.

Gleichzeitig bezeichnet aber Harnack in seinem Nachwort die Handbücher von Tiele und Chantepie als „Kasernenhöfe". Wem es gelingt, den Chantepie durchzulesen, den bewundert er, bezweifelt aber, daß jemand das tut, der nicht über allgemeine Religionsgeschichte lesen muß. Er warnt auch vor einer exklusiv genetischen Fragestellung, wenn es um eine Auflösungs- und Wandlungszeit, wie die hellenistische geht, wo das Alte einen neuen Inhalt bekommen hat. Man müsse sich davor hüten, eine Münzsammlung zusammenzustellen, wo die Münzen zum größten Teil schon damals außer Kurs gesetzt waren oder den aufgeprägten Wert verloren hätten. Aus diesem Gesichtspunkt würde die theologische Wissenschaft von allgemeinen Religionsgeschichtlern wenig Freude haben, „deren Spezialgebiet das Babylonisch-Assyrische oder das Persische oder auch das klassisch-Griechische wäre".

Wegen der großen Autorität Harnacks machte die Religionsgeschichte wenige oder keine Fortschritte an den theologischen Fakultäten in Deutschland und den Nachbarländern Schwedens. Die theologische Auseinandersetzung mit dem neuen Fach wurde teilweise aufgeschoben und führte, in Ermangelung der Synthesen Söderbloms, u. a. zur Forderung einer besonderen „evangelischen Religionskunde" [10]. Dieser von der dialektischen Theologie beeinflußte

[10] Vgl. z. B. G. Rosenkranz' Buch mit demselben Titel und dem Untertitel Einführung in eine theologische Schau der Religionen, Tübingen 1951; Ders., Religionswissenschaft und Theologie, München 1964.

Anspruch trug natürlich nicht dazu bei, die Spannung zwischen humanistischer und theologischer Religionsgeschichte zu vermindern.

Teilweise ist jedoch diese theologische Kritik der vergleichenden Religionsforschung gerecht. Bei deren Prüfung kann man sich sowohl auf die amerikanische Kulturanthropologie, die die Eigenart jedes Kulturstils behauptet, als auf Harnack berufen, der sich im entgegengesetzten theologischen Lager befindet.

Ein Vertreter dieses Gesichtspunktes ist Walter Holsten. Als Professor für Allgemeine Religions- und Missionswissenschaft in Mainz vertritt er eine in Deutschland häufige Fachkombination. Er behauptet, daß die Geschichte der Religionswissenschaft in einer Emanzipation von der Theologie bestehe. Dies sei nicht sichtbar, wo die Theologie selbst vom Rationalismus beeinflußt sei. Die Entwicklung beginne im 17. Jahrhundert innerhalb der Theologie. Was die *religio naturalis* = *rationalis* der Aufklärung betrifft, die eine so große Rolle gespielt hat, so lassen sich nach Holsten drei Sätze aufstellen:

1. es liegt alles Gewicht auf dem religiösen *Subjekt;*
2. die Vernunft verfährt souverän, nicht nur gegenüber der Offenbarung, sondern auch gegenüber der geschichtlichen Wirklichkeit;
3. der Anregung zur Religionsvergleichung, die in dem neu erschlossenen Material gegeben ist, folgt sie in der Weise, daß sie unter Abwertung oder Vergewaltigung des Individuellen als belangloser Zutat zur religio naturalis oder ihrer Verhüllung oder Entartung das Gemeinsame hervorkehrt. Die Unterscheidung von Wesentlichem wird von größter Bedeutung. Der Begriff des *Wesens der Religion* spielt fortan eine entscheidende Rolle; die Vorstellung, daß alle Religionen dieses Wesen zur Grundlage, zum Kern haben, ist zur unbezweifelten Herrschaft gekommen.

Nun hat selbstverständlich die Überwindung der Aufklärung im allgemeinen Geistesleben und sonderlich in der Philosophie auch in der Religionswissenschaft einen bedeutsamen Wandel heraufgeführt. Man kann ihn mit Gustav Mensching dahin charakterisieren, „daß er von verschiedenen Seiten auf eine Erfassung des *Irrationalen* im Wesen und Erscheinungsbilde der Religion hinausläuft", und in Schleiermacher die endgültige Überwindung der Aufklärung in der Religionswissenschaft sehen.[11]

[11] Siehe darüber jetzt K. E. Welker, Die grundsätzliche Beurteilung der Religionsgeschichte durch Schleiermacher, Leiden 1965.

Indes, abgesehen davon, daß der Rationalismus auch nach dieser Wende noch keineswegs tot ist, bringt die Wendung zum Irrationalen doch nur eine Akzentverschiebung. An die Stelle der Vernunft tritt das Gemüt, Gefühl, Erlebnis. An die Stelle der religio naturalis = rationalis tritt das religiöse Urerlebnis. Es liegt weiterhin alles Gewicht auf dem religiösen Subjekt, auch wenn man vom erlebenden Subjekt aus irgendwie das erlebte Objekt, das Woher des Erlebnisses, zu erreichen sucht. Da nicht mehr die bestimmten, wenn auch allgemeinen *Ideen der religio naturalis* gelten, sondern die mehr oder weniger unbestimmten, jedenfalls schwer faßbaren *Erlebnisse,* ist zwar der Blick für die Mannigfaltigkeit der religiösen Bildungen und Erscheinungen in der Menschheit, für die Individualität der einzelnen Religionen befreit. Die Individualität wird geachtet; Religion begegnet nur in individuell-geschichtlichen Religionen; die aus ihnen abstrahierte oder destillierte natürliche Religion ist tot. Indes reicht der Wandel, der hier eingetreten ist, nicht wirklich in die Tiefe. Denn die Abstraktion spielt auch hier eine entscheidende Rolle. Abstrahiert wird das religiöse *Erlebnis* vom Sittlichen und vom Kultischen, am entschiedensten bei Rudolf Otto ... Wenn er das Irrationale in der Religion gegen das Rationale zur Geltung zu bringen strebt, so zeigt sich eben dabei, daß die Religionswissenschaft der Aufklärung in Wirklichkeit nur eine andere Färbung bekommen hat. Denn:

1. Es wird gegen die Herrschaft der ratio Stellung bezogen, aber es wird der Raum und Rahmen der Vernunft dennoch nicht verlassen, wie Feigel ... nachgewiesen hat.

2. Indem ein aller Religion, soweit sie diesen Namen verdient, zugrunde liegendes Gemeinsames, ein gemeinsamer Erlebnisgrund angenommen wird, wird wiederum zwischen dem Wesen und den verschiedenen Erscheinungen der Religion unterschieden, in denen das Wesen in verschiedenen Graden von Vollkommenheit zum Ausdruck kommt.

3. Am vollkommensten gelangt das Wesen der Religion offenbar in der Mystik zum Ausdruck. Von ihr aber hat F. K. Schumann ... überzeugend nachgewiesen, daß sie in derselben Grundkonzeption wie die idealistische Philosophie wurzelt, daß sie sich eng mit der Aufklärung berührt, und daß sie mit Aufklärung und Idealismus im gemeinsamen Gegensatz zum christlichen Gottesglauben steht. Es wird damit deutlich, daß die Religionswissenschaft zu einer Theologie, soweit sie nicht selbst durch Aufklärung oder Mystik infiziert oder ihnen verfallen war, nur in einem heimlichen oder ausgesprochenen Gegensatz stehen, innerhalb ihrer kein Heimatrecht beanspruchen konnte, trotz des Ausgangs von ihr.[12]

12 W. Holsten, S. 13 f. Lanczkowski notiert in seiner oben angeführten,

Es ist zu bemerken, daß Söderblom schon 40 Jahre bevor dies geschrieben wurde, die Geschichte der natürlichen Theologie behandelt hatte. Er bestritt die Gültigkeit des Begriffes innerhalb der Religionswissenschaft, wo man mit positiven historischen Religionen und ihrer Sonderart zu tun hatte.[13] Dagegen dürfte aber an Söderbloms Minimumdefinition der Religion als ein Erlebnis des Heiligen die Kritik gewissermaßen einsetzen. Holstens Auseinandersetzung mit der natürlichen Theologie ist trotz der Leistung Söderbloms nicht überflüssig, da diese Anschauung, oder die These einer philosophia perennis, heutzutage eine Renaissance erlebt, mit dem Antiken- und Universalhistoriker bzw. Geschichtsphilosophen A. J. Toynbee als einem der bekanntesten Vertreter. [14] In diesem Zusammenhang mag auch Friedrich Heiler genannt werden. Er wurde u. a. bekannt dadurch, daß er unter dem Einfluß Söderbloms dem Katholizismus absagte. [15] Die entgegengesetzte Richtung vertrat der Missions- und Religionsgeschichtler H. Kraemer, mit demselben theologischen Hintergrund wie der eben zitierte W. Holsten. [16]

Aber auch für eine Religionswissenschaft, die außer jeder theologischen Diskussion steht, bestehen schwierige methodische Pro-

inhaltreichen Schrift nicht den grundlegenden Unterschied, der zwischen den von der verschiedenen theologischen Anschauungen beeinflußten Religionsgeschichtlern besteht.

[13] N. Söderblom, Natürliche Theologie und allgemeine Religionsgeschichte, Stockholm-Leipzig 1913 (schwed. Aufl. 1918).

[14] Siehe darüber u. a. A. J. Toynbee, An Historian's Approach to Religion, London 1956; Ders., Christianity among the Religions of the World, New York 1957 (dt. Übers. 1959). Vgl. C.-M. Edsman, Histoire et religion (Temenos, 1, 1965, S. 7—30).

[15] Vgl. z. B. Fr. Heiler, Das Christentum und die Religionen (Einheit des Geistes, Jahrbuch der Evangelischen Akademie der Pfalz 1964, S. 5—40).

[16] H. Kraemer, Religion and the Christian Faith, London 1956; Ders., World Cultures and World Religions, Philadelphia 1960; Ders., Why Christianity of All Religions, London 1962. Vgl. C.-M. Edsman, De utomkristna världsreligionerna och kristendomens förhållande till dem (J. Hemberg—A. Jeffner, Att välja ståndpunkt, Stockholm 1965, S. 83—157) S. 152 f.

bleme. Die Angriffe kommen an diesem Punkt u. a. von abendländischen Vertretern der nichtchristlichen Weltreligionen. Diese verlangen vom Forscher ein persönliches Engagement und eine Anerkennung des Transzendentalismus.

Beim 10. Internationalen Kongreß für Religionsgeschichte in Marburg 1960 fand eine Diskussion darüber statt, was Religionswissenschaft eigentlich sei, und was nicht. Sie war von den qualitativ und methodisch höchst verschiedenen Vorträgen veranlaßt, die sowohl in Marburg wie auf dem Kongreß in Tokio 1958 gehalten wurden. Eine Forschergruppe, die viele Nationalitäten, Konfessionen und Weltanschauungen umfaßte, einigte sich auf folgende Äußerung über die grundlegenden Bedingungen des religionsgeschichtlichen Studiums:

1. Auch wenn die religionswissenschaftliche Methode zweifellos eine abendländische Erfindung ist, ist es höchst irreführend, von zwei diametral entgegengesetzten Methoden zu sprechen, nämlich der ‚abendländischen' und der ‚orientalischen'. Es gibt Religionswissenschaftler im Orient, eben wie es im Abendland Vertreter der Einfühlung gibt. Das Verstehen der Strukturen und Konfigurationen, die Ganzheitsschau und sogar die Wesensschau waren schon lange die Hauptsache oder wenigstens das Hauptproblem in den Geisteswissenschaften. Deshalb ist es übertrieben zu behaupten, daß östliches Denken die Ganzheit zu umfassen versucht, während abendländische Wissenschaftler sich nur mit philologischen und archäologischen Details, oder mit begrenzten historischen Teilgebieten beschäftigen. ‚Vergleichende Religionsgeschichte' ist eine anerkannte wissenschaftliche Disziplin, deren Methodik zwar einer weiteren Ausarbeitung bedürfte, die aber ein klares Verständnis für die grundlegenden Unterschiede und die geschichtliche Eigenart der Religionen erzielt. Sie nimmt zugleich jede Möglichkeit wahr, *wissenschaftlich legitime* Generalisierungen in bezug auf die Natur und die Funktion der Religion zu machen.

2. Die Religionswissenschaft betrachtet sich als eine humanistische Wissenschaft. Sie ist eine kulturanthropologische Disziplin, die die religiösen Phänomene als eine Schöpfung, einen Grundzug und einen Ausdruck der menschlichen Kultur studiert. Den gemeinsamen Grund für alle Religionsforscher als solche bildet die Feststellung, daß die Erkenntnis des Numinosen oder die transzendente Erfahrung (wo diese Erscheinungen in den betreffenden Religionen vorhanden sind) — was sie auch sein mögen — zweifellos empirische Tatsachen im Leben und in der Ge-

schichte des Menschen sind. Diese sollen wie alle menschlichen Tatsachen mit zweckmäßigen Methoden studiert werden. Infolgedessen sind auch die Wertsysteme der verschiedenen Religionen, die einen wesentlichen Teil des faktischen empirischen Phänomens bilden, legitime Gegenstände der Forschung. Andererseits ist eine Diskussion über den absoluten Wert der Religion a priori ausgeschlossen, obwohl sie in anderen, völlig unabhängigen Disziplinen, wie in der Theologie und der Religionsphilosophie, berechtigt sein kann.

3. Die Behauptung: „der Wert der religiösen Phänomene kann nur dann verstanden werden, wenn wir uns darüber im klaren sind, daß die Religion eine Anerkennung einer transzendenten Wahrheit ist“ [17], muß als eine der Grundlagen der Religionswissenschaft abgelehnt werden. Die Tatsachen und Analysen der Religionswissenschaft können als Rohmaterial für eine *theologia naturalis* oder für jedes philosophische oder religiöse System gebraucht werden. Aber dies liegt schon außerhalb der Religionswissenschaft und geht infolgedessen den Religionsforscher nichts an.

4. Die Religionsforschung braucht keine Existenzberechtigung außerhalb ihrer selbst zu suchen, solange wie sie zu einem Kulturstil gehört, wo die Erforschung der historischen Wahrheit ihre eigene ‚raison d'être‘ besitzt. Welchen Gebrauch der einzelne Forscher von seinem Spezialgebiet auch machen mag, und welche soziologische Funktion der wissenschaftlichen Tätigkeit in jeder speziellen kulturellen und historischen Situation auch zugeschrieben werden mag, es besteht das Ethos unserer Forschung in der Forschung selbst.

5. Mag sein, daß es Raum für Organisationen gibt, wo Religionsforscher zusammenarbeiten können um zur Förderung gewisser Ideale — nationaler, internationaler, politischer, sozialer und geistlicher Art — beizutragen. Dies ist aber eine Frage von persönlichen Idealen und Verpflichtungen, und die dürfen unter keinen Umständen den Charakter der IAHR beeinflussen.[18]

[17] Die Formulierung entstammt einem Kongreßvortrag des Generalsekretärs der International Association for the History of Religions (IAHR), des Professors für Religionsgeschichte an der Universität in Amsterdam, C. J. Bleeker. Dieser vertritt persönlich eine avancierte liberaltheologische Anschauung.

[18] Numen, 7, 1960, S. 236. Die Liste der Unterzeichner enthält folgende Namen: Abel (Brüssel), Brandon (Manchester), Brelich (Rom), Brezzi (Rom), Duchesne-Guillemin (Lüttich), Eliade (Chicago), Goodenough (Yale), Hidding (Leiden), Hoffmann (München), Kishimoto (Tokio), Kitagawa

Die Sätze, die in diesem Dokument aufgestellt sind, entsprechen recht gut der allgemein humanistischen Wissenschaftsschau, die die schwedische theologische und religionsgeschichtliche Forschung der letzten 50 Jahre geprägt hat. Die metaphysischen Forderungen kommen jedoch, wie Holsten richtig behauptet hat, von der Richtung, wo man von Rationalismus und Mystik — oft in nichtchristlicher Gestalt — beeinflußt ist. Es genügt, sowohl auf R. Guénon, F. Schuon und J. Herbert wie auf den indischen Staatsmann und Religionsgeschichtler S. Radhakrishnan hinzuweisen. Außerdem dürfte man eben 1960 in Marburg an Friedrich Heiler gedacht haben, wenn es auch C. J. Bleeker war, der formell für diese Anschauung hat eintreten müssen.

Es soll aber zugegeben werden, daß auch eine innertheologische Spannung enthüllt wird, wenn Holstens Sätze mit denen des Marburger Dokuments verglichen werden. Andererseits geht dadurch hervor, daß es keine theologische Patentlösung der methodischen Probleme gibt. Diese machen sich geltend, zu welcher Fakultät das Fach auch gehören mag. In der Praxis ist die Religionsgeschichte bald in die theologische, bald in die philosophische Fakultät verlegt. Daß ihre Eingliederung in die theologische Fakultät nicht nachteilig gewesen ist, dürfte klar hervorgegangen sein. Die Entwicklung in Holland, die in diesem Zusammenhang von Interesse ist, wird in der folgenden Übersicht mitbehandelt.

5. Die Stellung der allgemeinen Religionsgeschichte an verschiedenen europäischen Universitäten. Einige Beispiele

Durch ein Gesetz vom 28. April 1876 wurden die theologischen Fakultäten an den staatlichen Universitäten in Leiden, Utrecht und Groningen in unabhängige Unterrichtsanstalten umgewandelt. Vorher hatten sie ausschließlich im Dienst der reformierten Kirche gestanden. Als das neue Gesetz am 1. Oktober 1877 in Kraft getreten

(Chicago), Lanternari (Rom), Long (Chicago), Pincherle (Rom), Simon (Straßburg), Werblowsky (Jerusalem), Zaehner (Oxford). Die Kongreßakten enthalten nicht dieses Dokument.

war, erhielten alle niederländischen Universitäten Lehrstühle für Religionsgeschichte, die ersten ordentlichen Professuren in Europa. C. P. Tiele, dessen damals eben erschienenes Kompendium der Religionsgeschichte oder „Hierologie" (!) später von Söderblom mehrmals (1903, 1912, 1920 und 1931, 6. Aufl.) umgearbeitet wurde, trat das Amt in Leiden an. Die städtische Universität Amsterdam berief gleich danach Chantepie de la Saussaye, der durch sein ›Lehrbuch der Religionsgeschichte‹ bekannt wurde, auf den neuerrichteten Lehrstuhl.[19]

In der damaligen Spannung zwischen Staat und Kirche trat das plötzlich bevorzugte Fach Religionsgeschichte hervor als ein Symbol des freien Gedankens und der freien Forschung. In Holland besteht aber noch heute ein Unterschied zwischen staatlichen und kirchlichen Lehrstühlen in den theologischen Fakultäten, wo also verschiedene Behörden das Bestallungsrecht haben.

Auch in Frankreich fand die neue Disziplin Eingang im Zeichen des Kulturkampfes und des Antiklerikalismus. Das neue Fach erhielt Lehrstühle am „Collège de France" (1879) und an der freien Universität „Institut Catholique" in Paris (1880). Diese wurde gegründet, weil ein Gesetz über Unterrichtsfreiheit 1875 angenommen worden war. Zehn Jahre später wurden die Mittel für die staatliche katholisch-theologische Fakultät eingezogen. Statt dessen entstand aber an der École Pratique des Hautes Études eine „Section des Sciences Religieuses". Dadurch erhielt die Sorbonne ein religionswissenschaftliches Spezialinstitut, dem die alte theologische Fakultät angegliedert war. Jetzt gibt es 38 Professuren, die mit gründlicher Sachkenntnis die meisten Religionsgebiete innerhalb und außerhalb des Christentums beherrschen.[20]

[19] E. Hardy, Zur Geschichte der vergleichenden Religionsforschung (ARW 4, 1901, S. 45—66; 97—135; 193—228), S. 221 f. Siehe auch die Artikel Chantepie de la Saussaye und Tiele in RGG³.

[20] M. Vernes, Les caractéristiques de l'École pratique des Hautes Études sciences religieuses — et sa place dans l'enseignement supérieur français (École pratique, etc., Annuaire 1916—1917, Paris 1916, S. 19—45). Weniger ergiebig ist J. Toutain, Études sur l'enseignement de l'histoire des religions en France (Actes du Ve congrès international d'histoire des

Durch die Trennung von Staat und Kirche 1905 fand man auch einen Vorwand, die staatliche Protestantisch-theologische Fakultät in Paris aufzuheben (vgl. die entgegengesetzte Lösung z. B. in Deutschland).[21] 1877 war diese nach dem Verlust der Universität Straßburg nach Paris verlegt worden. Als Frankreich durch den Versailler Frieden Elsaß-Lothringen zurückgewonnen hatte, wiederholte man die Maßnahme von 1905 nicht, sondern die zwei theologischen Fakultäten an der Universität Strasbourg blieben staatlich. An beiden ist die allgemeine Religionswissenschaft vertreten und entweder praktisch oder theoretisch mit der Patristik verbunden.[22] Auch an der freien protestantischen Fakultät in Paris steht trotz der begrenzten finanziellen Mitteln die allgemeine Religionsgeschichte auf dem Unterrichtsplan.

Leider ist es nicht möglich, die Entstehungsgeschichte dieses Faches auch nur in Westeuropa zu behandeln mit seinem unterschiedlichen, historisch bedingten Verhältnis zur theologischen Forschung.[23] Statt

religions à Lund 27—29 août 1929, Lund 1930, S. 334—343). Vgl. nunmehr E. et O. Poulat, Le développement institutionnel des sciences religieuses en France (Archives de sociologie des religions, 21, 1966, S. 23—36); Problèmes et méthodes d'histoire des religions. Mélanges publiés par la Section des Sciences religieuses, à l'occasion du centenaire de l'École pratique des Hautes Études, Paris 1968.

[21] Siehe u. a. N. Söderblom, Studiet av religionen, 3. Aufl. Stockholm 1916, S. 89 ff.

[22] Vgl. laufende Jahrgänge von Livret de l'étudiant de l'université de Strasbourg und Bulletin trimestriel de la faculté libre de théologie protestante de Paris. Siehe auch für die allgemeine Entwicklung in Frankreich die Artikel Paris: II, III, und Straßburg: II, in RGG³, mit Literaturhinweisen.

[23] Standardwerk ist noch H. Pinard de la Boullaye, L'Étude comparée des Religions I—II (et tables), 3e éd. Paris 1929—31. Spätere Literatur ist verzeichnet bei Holsten, S. 14 ff., Lanczkowski, S. 3, und unten, S. 358, Anm. 38. Ausführlichste neuere Arbeit ist: K. Rudolph, Die Religionsgeschichte an der Leipziger Universität und die Entwicklung der Religionswissenschaft (Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philol.-hist. Kl. 107: 1), Berlin 1962. Vgl. dazu C.-M. Edsman, Nathan Söderblom in Leipzig (Forschungen und Fortschritte 40, 1966, S. 342—346, und Ders., Ur Nathan Söderbloms arbets-

dessen wird ein Überblick über die heutige Lage in zwei Ländern gegeben, wo man die organisatorische Frage auf verschiedene Weise gelöst hat.

Nur an 5 von 46 britischen Universitäten ist die vergleichende Religionsgeschichte selbständig vertreten. Sie heißt „Comparative Religion" in Manchester (Professur in der Theologischen Fakultät; Inhaber: † S. G. F. Brandon) und „Eastern Religions and Ethics" in Oxford (Spalding-Stiftungs-Professur an der Fakultät für orientalische Studien: R. C. Zaehner). Seit 1908 gibt es auch ein Universitätslektorat für „Natural and Comparative Religion" an der theologischen Fakultät in Oxford (jetziger Inhaber: A. J. P. Kenny). In London ist das Fach mit dem Lehrstuhl für Religionsphilosophie in der theologischen Fakultät verbunden (H. D. Lewis). Die ehemalige Professur für Religionsgeschichte und Religionsphilosophie an der Philosophischen Fakultät in Leeds ist dagegen neulich in einen Lehrstuhl für Theologie verwandelt worden (keine theologische Fakultät) mit Rev. E. J. Tinsley als Vertreter. Die neuesten Professuren sind eingerichtet in London (G. Parrinder), in Lancaster (N. Smart), wo sich auch seit 1967 ein ganzes religionsgeschichtliches Institut im Aufbau befindet, und in Leeds (T. O. Ling).

Dies bedeutet nicht, daß die Religionsgeschichte an den meisten britischen Universitäten nicht vertreten sei. An 14 Universitäten kann man diese Disziplin studieren. Sie gehört dann entweder zur theologischen Fakultät als eine Ergänzung der Religionsphilosophie, oder zur Kulturanthropologie, die viele hervorragende Spezialisten der primitiven Religion gehabt hat. Auch Klassiker und Orientalisten widmen in ihren Fächern der Religion die gebührende Aufmerksamkeit. Man ist nicht geneigt, die Religionsgeschichte zu einer selbständigen, akademischen Disziplin zu machen. Das würde angeblich eine Art Religionsphilosophie voraussetzen, was man vermeiden möchte. Der traditionelle britische Empirismus versucht sich auf diesem Gebiet wie anderswo zu behaupten. Die Fachvertreter

verkstad (Religion och Bibel 25, 1966, S. 18—44). In der umfassenden Serie Die Religionen der Menschheit, Stuttgart 1960 ff., wird Band 35 eine Geschichte der Religionswissenschaft von Chr. M. Schröder enthalten.

bestehen deshalb viel mehr aus Theologen, Kulturanthropologen, Humanisten, Orientalisten und Philosophen als aus Religionshistorikern vom Fach. [24] — Es ist also zu bemerken, daß in diesem Zusammenhang nicht die Theologie, sondern die Religionsgeschichte das belastende Wort ist!

Lord Adam Gifford stiftete 1885 an den vier schottischen Universitäten ein lectureship für die „Natürliche Theologie oder die Gotteserkenntnis". Die Formulierung des Zieles ist natürlich zeitgebunden. Die Vorschriften aber, die für die Einladung der Gifford-Vorleser gelten, sind in ihrem Weitblick noch aktuell und erinnern an das, was für alle Forschung wesentlich ist, in welcher Fakultät und auf welchem Fachgebiet sie auch betrieben wird. Die Vorleser „brauchen kein Glaubensbekenntnis abzugeben oder zu unterschreiben, sie dürfen jeder Religion angehören, jede Ansicht haben, oder, wie es manchmal heißt, gar keine Religion haben; sie mögen sich Skeptiker, Agnostiker oder Freidenker nennen, nur daß der Vorstand genau darauf achtet, daß geschickte und ehrwürdige Männer berufen werden, wahre Denker, aufrichtige Liebhaber und ernste Sucher der Wahrheit" [25].

Die Religionswissenschaft ist als selbständiges Fach an den westdeutschen Universitäten nur schwach vertreten. An der Universität Marburg, mit ihrer „Religionskundlichen Sammlung" im alten Schloß, besteht in der evangelisch-theologischen Fakultät ein Lehrstuhl für Vergleichende Religionsgeschichte und Religionsphilosophie (Inhaber 1920—62: Fr. Heiler; seitdem der Afrikanist E. Dammann). Die Disziplin ist durch eine außerplanmäßige Professur auch in der philosophischen Fakultät vertreten (K. Gold-

[24] D. W. Gundry, The History of Religions in Great Britain (Numen, 3, 1956, S. 77—78). Vgl. Rudolph, S. 19 f.; The World of Learning 1968—69 (Europa), London 1969; und Commenwealth Universities Year Book 1968, London 1968, wie auch spätere Jahrgänge.

[25] Auch wiedergegeben bei N. Söderblom, Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte. Nachgelassene Gifford-Vorlesungen, in Verbindung mit Chr. M. Schröder und R. Hafner hrsgg. und mit einem Lebensbild Söderbloms versehen von Fr. Heiler, 2. Aufl. München-Basel 1966, S. V (andere Übers.).

ammer). In Bonn und Erlangen-Nürnberg ist der Lehrstuhl der philosophischen Fakultät angegliedert, da diese Universitäten erst später theologische Fakultäten erhalten haben. Das Fach heißt in Bonn „Vergleichende Religionswissenschaft" (G. Mensching); ein Vorschlag liegt aber vor, es statt dessen „Geschichte der Religionen" zu nennen. In Erlangen-Nürnberg besteht eine ordentliche Professur für „Religions- und Geistesgeschichte" (H.-J. Schoeps).

An der Katholisch-theologischen Fakultät in Freiburg i. Br. gibt es einen Lehrstuhl für Religionsgeschichte (O. Stegmüller), ebenso in Münster (Allgemeine Religionswissenschaften). Sonst war das Fach, wenigstens dem Namen nach, in Mainz mit der Apologetik verbunden (F. O. Rotter, emer.), und in Würzburg mit der Fundamentaltheologie (J. Hasenfuß). In München besteht ein theologischer Lehrstuhl für Christliche Soziallehre und Allgemeine Religionssoziologie (J. Giers).

Was die übrigen evangelisch-theologischen Fakultäten in der Bundesrepublik betrifft, besteht nunmehr in Berlin (FU) eine ordentliche Professur für Allgemeine Religionsgeschichte (C. Colpe), während diese in Hamburg mit dem Neuen Testament verbunden ist (C.-H. Hunzinger). Ein anderer Aspekt des Faches, und zwar die Begegnung des Christentums mit den nichtchristlichen Religionen, wird durch die Verbindung mit der Missionswissenschaft wahrgenommen: sowohl in Heidelberg (H.-W. Gensichen) wie in Mainz (W. Holsten), Erlangen-Nürnberg (N.-P. Moritzen) und München (H. Bürkle). Schließlich kommt auch die Verbindung mit Systematischer Theologie vor, z. B. in Saarbrücken (U. Mann).

Auch innerhalb der philosophischen Fakultäten wird wie in andern Ländern Religionsforschung im Rahmen verschiedener historisch-philologischer Disziplinen betrieben. Diese sind mehr oder weniger abgegrenzt, wie Afrikanistik, Amerikanistik, Arabistik, Assyriologie, Ägyptologie, Germanistik, Indologie, Iranistik, Japanologie, Orientalistik, Semitistik und Sinologie. Dazu kommt Volkskunde, klassische Altertumswissenschaft und Völkerkunde. Außerdem wird die Disziplin im ganzen oder teilweise durch Spezialprofessuren vertreten, deren Bezeichnungen die Abgrenzung des Fachgebietes zeigen.

So besteht an der Freien Universität in West-Berlin eine Profes-

sur für Religionswissenschaft und Islamkunde (W. Braune), ebenso in Tübingen (Semistik und Islamkunde, R. Paret), wo es außerdem einen Lehrstuhl für Indologie und Vergleichende Religionswissenschaft gibt (P. Thieme). Die Islamkunde ist als Sonderfach oder in Verbindung mit anderen Disziplinen sehr gut vertreten.

In der DDR haben die theologischen Fakultäten bisher ihre Tätigkeit fortsetzen können. In Leipzig wurde nach Ende des 2. Weltkrieges N. Söderbloms ehemaliger Lehrstuhl in die philosophische Fakultät überführt (K. Rudolph, Nachfolger des Germanisten W. Baetke). Die Disziplin ist dagegen in Ost-Berlin (der jetzt verstorbene E. Fascher), Jena (Th. Lohmann) und Rostock (K. Weiß) mit der Neutestamentlichen Exegese verbunden und in die da alleinig bestehenden protestantischen Fakultäten verlegt. In Halle wird das Fach von A. Lehmann vertreten, mit Südindischer Geschichte und Drawidologie als Spezialität. [26]

Weder in England noch in der Bundesrepublik gibt es also heutzutage irgendeine Tendenz, sachlich oder formell die allgemeine Religionswissenschaft gegen die Theologie auszuspielen. In England ist im Gegenteil ein theologischer Lehrstuhl auf Kosten eines religionsgeschichtlichen errichtet worden.

[26] K. Neumann, Religionswissenschaft in Deutschland (Numen, 3, 1956, S. 237), ist zu kurzgefaßt, hier ergänzt mit Angaben aus K. Rudolph, a. a. O., und Die Lehrstühle an den wissenschaftlichen Hochschulen in der Bundesrepublik und in Westberlin, 14. Aufl. (Schriften des Hochschulverbandes, 9), Göttingen 1968, S. 5 ff., 14, 162. Siehe auch Empfehlungen des Wissenschaftsrates zum Ausbau der wissenschaftlichen Hochschulen bis 1970, Tübingen 1967 S. 167 ff., und The World of Learning 1968—69 (Europa), London 1969. Die Angaben stimmen nicht immer überein, und die englische Übersetzung hat einige Namen der Lehrstühle verändert. Die Personendata sind kontrolliert mit Hilfe von Kürschners Deutscher Gelehrtenkalender 1966, 10. Ausg. Berlin 1966; vgl. auch das Fachregister Allgemeine Religionswissenschaft, ibid., S. 2993 f. Siehe auch K. Dienst, Die Anfänge der evangelisch-theologischen Fakultät der Johannes-Gutenberg-Universität in Mainz (Jahrbuch der hessischen kirchengeschichtlichen Vereinigung, 15, 1964, S. 71—187), S. 138 ff., und A. Antweiler, Religionswissenschaft (Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, 48, 1964, S. 271—284), der einige fehlerhafte Auskünfte über die evangelischen Fakultäten gibt.

Die Bundesrepublik besaß 1966 11 evangelisch-theologische Fakultäten mit 147 Lehrstühlen und 3704 Studenten. In den letzten Jahren hat es einen umfassenden Ausbau gegeben. Noch zwei evangelisch-theologische Fakultäten sind geplant, und zwar in Bremen und München. Für die Religionswissenschaft ist kein Ausbau empfohlen, wohl dagegen für die Sonderdisziplinen der Orientalistik.[27]

In Schweden aber muß sich Stockholm mit einem auf private Initiative geschaffenen Theologischen Institut begnügen, und in Göteborg versucht man, mit Hilfe der humanistischen Fakultät, einen theologischen Übersichtskurs einzurichten. Ohne Hilfe von den theologischen Fakultäten in Uppsala und Lund wäre kein solches Unternehmen möglich.

6. Die Bezeichnung Religionsgeschichte bzw. Religionswissenschaft

Theologie und Religionswissenschaft als Wechselbegriffe haben eine eigene, bunte Geschichte. So wurde eine schwedische Erklärung des Katechismus von der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts mit einer wie es heißt „kurzen Religionsgeschichte" eingeleitet. Damit wurde natürlich nicht eine Darstellung der nichtchristlichen Religionen gemeint, sondern es handelte sich ganz einfach um biblische Geschichte.[28]

Der Dogmengeschichtler und Bibelphilologe K. G. Bretschneider (1776 bis 1848), der einen rationalen Supranaturalismus vertrat und als Generalsuperintendent in Gotha seine Tage beschloß, war der Ansicht, Religionswissenschaft wäre eine zweckmäßigere Bezeichnung dessen, was man Theologie nannte.[29]

[27] Empfehlungen, etc., S. 333 f., 288, 168.

[28] N. Söderblom, Studiet av religionen, 3. Aufl. Stockholm 1916, S. 84, Anm. 1.

[29] Ibid., S. 93, Anm. 1. Vgl. Th. Freeman, Pehr Säve och Johan Niclas Cramér. Studier i den religiösa rationalismen i Visby stift (Skrifter utg. av Svenska Kyrkohistoriska Föreningen, II:14), Stockholm-Göteborg 1965, S. 50, 71, 74.

Der Enthusiasmus über den Durchbruch der Religionsgeschichte an den holländischen theologischen Fakultäten machte sich auf verschiedene Weise in anderen europäischen Ländern geltend. In seiner Rektoratsrede im Jahre 1878 „über Fortschritte und Rückschritte der Theologie unseres Jahrhunderts und über ihre Stellung zur Gesamtheit der Wissenschaften" behauptete der bekannte Neutestamentler H. J. Holtzmann in Straßburg, daß die Theologie bald als selbständige Wissenschaft aufhören und sich statt dessen den Geschichtswissenschaften oder der Philosophie anschließen würde.[30]

In den zwei ersten terminologischen Beispielen geht es um einen älteren theologischen Sprachgebrauch, der im 18. Jahrhundert wurzelt, und im letzteren Fall um die Begeisterung eines Professors der Theologie über den Fortschritt eines neuen Faches. Die Namensänderungen heutzutage haben aber einen ernsteren politischen Hintergrund. Sie sind in sämtlichen Fällen von religionsfeindlichen Diktaturen verschiedener Art veranlaßt.

Der starke Mann der modernen Türkei, Kemal Atatürk, der eine französisch beeinflußte positivistische Anschauung vertrat, schloß 1924 die Medresen, die mit Moscheen verbundenen islamischen Lehranstalten, zu gleicher Zeit, als auch das Kalifat abgeschafft wurde. Statt dessen wurde eine besondere theologische Fakultät für den höheren theologischen Unterricht an der Universität Istanbul errichtet. Dort sollte ein moderner wissenschaftlicher Unterricht erteilt werden.

Die Anzahl der Immatrikulierten ging aber bald zurück, u. a. weil Arabisch und Persisch 1929 in den vorbereitenden Schulen abgeschafft wurden — vgl. jetzt Griechisch und Latein in Schweden! Als die Studentenzahl im Jahre 1933 von 284 auf nur 20 gesunken war, wurde die Fakultät in ein Institut für Islamforschung umgestaltet und der philosophischen Fakultät angegliedert. Ein Lektor für Arabisch wurde dazu angestellt. Der Religionsunterricht, in diesem Fall natürlich der Islam, wurde am Ende der vierziger Jahre in die Schulen wieder eingeführt wegen der allgemeinen Meinung, auf die man hier Rücksicht nahm! Nach Diskussion beschloß die große Nationalversammlung 1949, eine theologische Fakultät an

[30] Hardy, S. 225.

der Universität Ankara wieder zu errichten. Vorsichtigerweise wurde aber den Studenten ein Mindestalter von 30 Jahren vorgeschrieben. Um reaktionäre Tendenzen zu verhindern, wurden Psychologie, Soziologie und allgemeine und vergleichende Religionsgeschichte in den Studienplan aufgenommen. [31]

Sowohl im Dritten Reich wie in der DDR haben die theologischen Fakultäten, trotz des in beiden Fällen unversöhnlichen Kampfes gegen die Kirche und der Besetzung der Lehrstühle mit möglichst zuverlässigen Dozenten oder Professoren, bestehenbleiben dürfen. Hitler fing an, theologische Lehrstühle an den philosophischen Fakultäten zu errichten, um dadurch die theologischen Fakultäten zu bekämpfen.[32] Die katholische Fakultät in München wurde 1939 aufgehoben. [33] Die Kirchenväterkommission in Ost-Berlin, die die hauptsächlich sprachlich-geschichtliche Aufgabe gehabt hat, Texteditionen aus der Zeit der alten Kirche herauszugeben, mußte 1935 den Namen ändern in „Kommission für spätantike Religionsgeschichte". Jetzt erhält sie keine staatlichen Mittel mehr, um Konferenzen mit ihren ausländischen Mitgliedern abzuhalten. Die Zahl der Studenten der evangelischen Theologie an den sechs theologischen Fakultäten der Universitäten Berlin, Rostock, Greifswald, Halle, Leipzig und Jena ist von 1956 bis 1960 von 953 auf 583 gesunken. 1961 hatten 5257 Pfarrer mehr als 7000 geistliche Stellen in der DDR zu betreuen.[34]

[31] H. Jäschke, Der Islam in der neuen Türkei (Die Welt des Islams, N. S. 1, 1951, S. 1—174; fortlaufende Berichte in derselben Zeitschrift; P. Rondot, Der Islam und die Mohammedaner von heute, Stuttgart 1963, S. 342; Religion in the Middle East I—II (Ed. A. J. Arberry), Cambridge 1969, II, S. 68 ff.

[32] *1958 års utredning kyrka-stat: VIII.* De teologiska fakulteterna (Statens offentliga utredningar 1967:17), Stockholm 1967, s. 41.

[33] Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, 48, 1964, S. 53.

[34] W. Maser, Genossen beten nicht. Kirchenkampf des Kommunismus, Köln 1963, S. 167 ff., 195 f. Siehe auch F. Klausener, Sie hassen Gott nach Plan. Zur Methodik der kommunistischen Propaganda gegen Religion und Kirche in Mitteldeutschland, Berlin 1962; H.-G. Koch, Neue

Was man im kommunistischen Rußland von der Religionsgeschichte erwartet, geht deutlich hervor sowohl aus dem Namen des „Religionsgeschichtlichen und atheistischen Museums" im Kazanskij Sobor in Leningrad, wie aus dem Titel einer der vielen atheistischen Zeitschriften, der in der Regie der Sowjetrussischen Akademie herausgegebenen ›Probleme der Religionsgeschichte und des Atheismus‹. Vor einigen Jahren wurde ein Lehrstuhl des Faches an der Moskauer Universität eingerichtet. Die religionsgeschichtliche Forschung soll wie jede Wissenschaft ihren Gegenstand im Licht der marxistischen Lehre erläutern [35] und damit die theoretische Grundlage der praktischen Religionspolitik des Staates schaffen. Diese gründet sich auf die These, daß die Religion ein Produkt der Klassengesellschaft ist, ein Wunschtraum des Proletariats, und daß sie dazu verurteilt ist, in einer klassenlosen Gesellschaft zu verschwinden.

Die positivistischen Ideologien des 19. Jahrhunderts, die samt der Theorie des Klassenkampfes zum Marxismus gehören, haben jedoch nicht nur in diesem überlebt. Sie gehören auch zum neueren abendländischen Kulturerbe und prägen in hohem Grad die Ideendebatte auch westlich vom Eisernen Vorhang.

7. Schluß

Die Eingabe an die Direktion der Uppsalaer Studentenschaft hat diese wissenschaftliche Übersicht über verschiedene Aspekte der Frage von Theologie und Religionswissenschaft veranlaßt. Trotz mehrerer positiver Vorschläge zeugt das Schreiben direkt und indirekt von einem Kulturkampf in Schweden. Kirche, Theologie und Religionsunterricht werden scharf angegriffen. Auf ihre eigene Schuld in diesem Geschehen kann hier nicht eingegangen werden. Diese ist gewiß Gegenstand großer Selbstprüfung. Kirche und Schule

Erde ohne Himmel. Der Kampf des Atheismus gegen das Christentum in der „DDR" — Modell einer weltweiten Auseinandersetzung, Stuttgart 1963.

[35] Vgl. I. Trencsényi-Waldapfel, Untersuchungen zur Religionsgeschichte, Budapest 1966, S. 11 ff.

fallen aus dem Rahmen des Themas, auch wenn sie damit in verschiedener Weise in Beziehung stehen.

Die Übereinstimmung zwischen der Entwicklung des Schulwesens und der der Universitäten ist auffallend. Der Religionsunterricht ist sehr beschränkt, der Name des Faches ist geändert worden und es hat den ersten Platz in den Zeugnisformularen verloren. Das Kultusministerium (Ecklesiastikdepartementet) heißt seit 1968: Ausbildungsministerium. Auf ähnliche Weise werden die theologischen Fakultäten vom Staat finanziell sehr benachteiligt. Weder die wiederholten Forderungen der Universitäten und der Studenten, noch die Anträge des Reichstags werden berücksichtigt. Abwicklung droht ihnen, wo sie im Gegenteil Hilfe zur Erweiterung bedürften. Man hat vorgeschlagen, ihre Bezeichnung in religionswissenschaftlichen Fakultäten zu ändern, oder aber sie in die humanistischen Fakultäten zu überführen. Dadurch würden sie ihre Stellung als erste Fakultät verlieren. Die allgemeine Religionswissenschaft wird also wie eine Waffe sowohl gegen den Religionsunterricht wie gegen die Theologie gebraucht. Dieselbe Religionswissenschaft enthüllt eigentlich durch ihre Ideen- und Wissenschaftsgeschichte die Doktrinen und Werturteile des 19. Jahrhunderts, die teilweise in der Kritik verborgen sind, die beansprucht, unvoreingenommen und wissenschaftlich zu sein.

Die systematische Theologie in Schweden ist bei der letzten Forschergeneration klar antimetaphysisch und antiidealistisch gewesen und hat ihre Aufgabe als streng ideengeschichtlich aufgefaßt. Die biblische Exegese hat eine so scharfe Quellenkritik geübt und so gründliche sprachlich-geschichtliche Erläuterungen gemacht, daß sie von Orientalisten und Philologen als vorbildlich betrachtet wird. Diese haben oft die entsprechenden Bibeltexte weit vorsichtiger behandelt. Die Methodik der Kirchengeschichtler und der praktischen Theologen unterscheidet sich auf keine Weise von der ihrer humanistischen Kollegen unter den Historikern. Wenn jemand Grund zu klagen haben sollte, wäre es ein gläubiger Christ oder die Kirche, die sieht, wie ihre heiligen Dokumente von der wissenschaftlichen Kritik so rücksichtslos geprüft werden. Dank solchen Männern wie Söderblom und Billing und ihrer Kultursynthese, hat man in Schweden jedoch nicht, wie in Norwegen, eine freie Fakultät

(menighetsfakultet) mit konfessionellem Gepräge errichtet. Denen, die sich an ein so strenges Wissenschaftsideal gehalten haben, muß es bitter erscheinen, wegen der Unwissenheit der Leute oder von der negativen Vulgärpropaganda als unwissenschaftlich gestempelt zu werden.

In dieser Hinsicht könnte man erwarten, daß die Studenten besser Bescheid wüßten, und daß die Universität eine ungerecht angegriffene oder gefährdete Fakultät unterstützte, der es schwerfällt, in eigener Sache zu reden. Die wissenschaftliche Querverbindung könnte aber besser sein. Sie fehlt oft in der humanistischen Forschung, wo der Mangel an theologischer Ausbildung und Beratung ebenso wie die Unkenntnis der auf diesem Gebiet reichen bibliographischen Hilfsmittel in mehreren neueren Doktorarbeiten deutlich hervorgeht. Es gilt auch zu wissen, was eine Schwesterfakultät eigentlich macht. In beiden Fällen geht es also um eine Verwirklichung der Idee der Universität.

Die von den schwedischen Studenten erhobene Anklage der mangelnden internationalen Einstellung der Theologie ist kaum berechtigt. Wenige Disziplinen an den Universitäten heutzutage dürften in vieler Hinsicht so international sein wie die theologischen. In erster Linie trägt der Gegenstand ihrer Forschung dazu bei. Das Christentum ist im Vorderen Orient mit dessen verschiedenen Altkulturen als historischem Hintergrund entstanden. Es hat zuerst in der klassischen Mittelmeerwelt festen Fuß gefaßt, die eine Brücke zwischen dem eurasiatischen Kontinent und Afrika bildete, und später in den übrigen Weltteilen. Seine Geschichte ist eine globale Geschichte, die Kontakt mit allen Sprachen und Kulturen vermittelt. Deshalb wäre die Religion „praktisch ... das einzige Fach der schwedischen Schule, das etwas von der Innenseite der nichtabendländischen Kulturen behandelt", wie eine Untersuchung des schwedischen UNESCO-Rates 1960 bezeugte. Trotzdem ist es eben in dieser international eingestellten Zeit stark eingeschränkt worden. Die Missionare mit ihrer theologischen, sprachlichen und geschichtlichen Ausbildung sind nicht nur „konfessionellen Werturteilen" anheimgefallen, sondern waren oft die einzigen Verbindungsglieder mit fremden Kulturen. Sie haben oft große wissenschaftliche Leistungen vollbracht. Europäische Staatsbeamte in den

Entwicklungsländern dürften diese um ihre Kenntnisse beneiden, die für die internationale Hilfsarbeit notwendig sind.

Die oben erwähnte staatliche Untersuchung vom Jahre 1967 enthält einen Bericht über das schwedische theologische Studium im Vergleich mit dem des übrigen Europas. A. Palmqvist zeichnet den geschichtlichen Hintergrund von der Reformation bis zu unserer Zeit und behandelt ausführlich die Organisation der theologischen Fakultäten während der letzten 20 Jahre sowohl in Schweden wie im Ausland. Auch das Theologische Institut in Stockholm, der extramurale Unterricht und die Debatte über die Fakultäten werden berücksichtigt. In einem besonderen Kapitel werden die beeindruckenden Leistungen von 1945 bis 1965 in Form von höheren Examina, Disputationen und wissenschaftlichen Werken der Fakultätslehrer dargestellt. Von denen sind neun im Ausland Professoren geworden. Die Ausbildung der Pfarrer, der Pastoren und der Religionslehrer und deren Bedürfnisse werden untersucht, ebenso wie die Notwendigkeit der theologischen Forschung und denkbare Organisationsformen für sie und für die praktisch-theologischen Übungsinstiute. Die freikirchliche Seminarausbildung der Pastoren in Beziehung zum Universitätsunterricht wird diskutiert.

Die parlamentarisch zusammengesetzte Kommission hat auf Grund dieses umfassenden Materials ein allgemeines, teilweise hypothetisches, prinzipielles Raisonnement über die künftige Stellung der theologischen Fakultäten vorgenommen. Verschiedene Lösungen seien an sich denkbar, und welche man auch wählen mag, es müssen viele Möglichkeiten im Verhältnis zwischen Kirche und Staat berücksichtigt werden. Die Kommission stellte fest, daß die theologischen Fakultäten entkonfessionalisiert sind und „grundsätzlich die Wisenschaftsbegriffe und die Forschungsmethoden anerkannt haben, die in den übrigen humanistischen üblich gewesen sind".

Diese Entwicklung habe teilweise kirchliche Kritik hervorgerufen, ohne daß deshalb die Klagen der entgegengesetzten Richtung über konfessionelle Gebundenheit ganz zum Verstummen gebracht sind. So ist behauptet worden, daß das Dilemma der doppelten Loyalität zu Wissenschaft und christlichem Glauben verschwinden würde, wenn die theologischen Professuren in die humanistischen Fakultäten eingegliedert wären. Diese Behauptung kann bestritten wer-

den, denn „Probleme von grundsätzlich derselben Art wegen unterschiedlicher Lebensanschauungen und Gesellschaftsauffassungen können auch in anderen Fächern vorhanden sein, z. B. in Geschichte, Staatswissenschaft und Philosophie". Die Frage der doppelten Loyalität scheint der Kommission viel mehr ein persönliches „als ein wissenschaftsorganisatorisches Problem" zu sein. Selbständige theologische Fakultäten sind im Ausland die übliche Organisationsform, die also die internationalen Kontakte fördert.

Da die Religion ein gesellschaftlicher Faktor ist, bilde ihre Erforschung ein legitimes, staatliches Interesse. Was die Ausbildung und die Forderungen der Abnehmer betrifft, werden natürlich die Ansprüche der Schule auf wissenschaftlich ausgebildete Religionslehrer anerkannt. Wenn aber der Religionsunterricht in den staatlichen Schulen verschwinde, fragt sich die Kommission, ob der Staat sich religiös neutral verhalte, indem er sich an der weiteren Ausbildung der Religionslehrer, der Pfarrer und der Pastoren beteilige. Aber „man möchte dabei wissen, ob das Neutralitätsprinzip so weit getrieben werden kann, daß, wenn den Abnehmern die hier gemeinte Hilfe entzogen wird, man sie und die Menschen, die eine solche Ausbildung wünschen, in eine Sonderstellung bringt im Verhältnis zu anderen Abnehmern und Menschen". — Es geht übrigens hervor, daß diese Abnehmergruppen jetzt 98 % der Bevölkerung Schwedens betragen, wenn auch diese Zahl durch eine Trennung von Staat und Kirche wahrscheinlich erheblich zurückgeht.

Aus diesem Raisonnement zieht die Kommission folgenden Schluß: Es scheine, „als ob die Beziehungen zwischen der Schwedischen Kirche und dem Staat keine Bedeutung für die Stellung der Theologischen Fakultäten hätten. Die Frage, wie die theologische Forschung eingerichtet werden soll, scheint ein wissenschaftsorganisatorisches Problem zu sein", das im übrigen nicht untersucht wird.[36]

In den schwedischen Universitätsstatuten von 1956 ist die Formulierung von 1916 bis auf die zwei letzten Worte unverändert: „Die Aufgabe der Universitäten ist wissenschaftliche Forschung, Unterricht und Prüfung." Diese Auflage bestand nur acht Jahre. In der Universitätsverordnung von 1964 heißt es jetzt: „Die Aufgabe der

[36] Siehe oben S. 350, Anm. 32.

Universitäten ist, auf wissenschaftlichem Grund Forschung und Ausbildung zu betreiben. An den Universitäten kommt außerdem andere Ausbildung und Tätigkeit vor nach besonderen Vorschriften."

Hinter diesen verschiedenen Ausdrucksweisen lassen sich zwei Wissenschaftsideale erkennen. Das eine ist die ursprüngliche Idee der Universität, „l'art pour l'art". Das andere ist pragmatisch und wird oft in den Dienst des Gemeinnutzes gestellt. In unserer technokratischen Zeit besteht dann die Gefahr, daß die Universitäten wie eine Art Fabrik für die Herstellung mentaler Arbeiter betrachtet werden. Das vom Staat mit Rücksicht auf die Abnehmer anerkannte Bedürfnis — nicht die Forderungen der Forschung selbst — entscheidet, welche Teile der Tätigkeit ausgebaut, umgestaltet, reduziert oder abgeschafft werden, und welche Personen freigestellt werden sollen. Die manchmal allzu selbstbewußte akademische Isolierung und die Verachtung der vorigen Generation gegen alle Nützlichkeitsrücksichten muß also unsere akademische Generation nun büßen.

Die Diskussion über die theologische Forschung soll auch in diesem Zusammenhang beachtet werden. Wie alle anderen Fakultäten haben auch die theologischen ihre Abnehmer: Schule, Kirche und freie christliche Gemeinden. *Alle* diese, nicht nur die Schule, erfüllen wichtige Gesellschaftsfunktionen, unabhängig vom formell rechtlichen Verhältnis zwischen Staat und Kirche. Das kann die Religionssoziologie beweisen. Eine vom schwedischen Reichstag vorgeschlagene Untersuchung der Religion als Gesellschaftsfaktor im Zusammenhang mit der Untersuchung über Staat und Kirche wurde aber vom Kultusminister der sozialdemokratischen Regierung abgelehnt. [37] Aus diesem Gesichtspunkt würde vielleicht sogar

[37] *1958 års utredning kyrka-stat:* I. Religionens betydelse som samhällsfaktor. Möjligheter och metoder för en sociologisk undersökning (Statens offentliga utredningar 1963:26), Stockholm 1963, und die positive Stellungnahme der Humanistischen Fakultät in Uppsala. Vgl. auch Probleme der Religionssoziologie (Kölner Zeitschrift für Soziologie und wurde aber vom Kultusminister der sozialdemokratischen Regiegionssoziologie ist in der letzten Zeit mehr vernachlässigt worden als die

das praktisch-theoretische Übungsinstitut im Rahmen der Universitätswirksamkeit berechtigt sein. Die Gegner der Theologie sind einerseits von der Doktrin beeinflußt, daß die Religion eine Privatsache ist, und dann wollen sie nicht die kirchlichen oder freikirchlichen Abnehmer als legitim anerkennen. Andererseits beruft man sich auf das Raisonnement „l'art pour l'art" und läßt die Verbindung mit der Kirche die theologische Forschung verdächtigen. Die Humanistischen Fakultäten in Uppsala und Lund haben geäußert, daß die theologischen Fakultäten, die in Wirklichkeit die meist entkonfessionalisierten der ganzen Welt sind, auch nicht die Mitglieder des Kirchentages oder des Domkapitels wählen sollten.

Der Botaniker hat beim Studium seinen Garten, der Mediziner hat seine Klinik. Wäre es dann zuviel verlangt mit einer Art Pflanzstätte für die Abhilfe der inneren Not der leidenden Mitmenschen, oder damit zu rechnen, daß die theologische Ausbildung auch auf diese Tätigkeit zielt? Gehört es nicht zur Toleranz und Religionsfreiheit einer pluralistischen Gesellschaft, den Glauben an eine transzendente Wirklichkeit als eine praktische mitmenschliche Tatsache anzuerkennen und nicht nur als eine theoretische, konfessionelle Wertung? Jedenfalls sollen die Wissenschaften — und dazu gehören sowohl die theologischen Disziplinen wie die allgemeine Religionswissenschaft — nicht diskriminiert werden, die mit den historisch faßbaren Folgen dieses Glaubens arbeiten.

Abgesehen von der Namensfrage und von der Spannung zwischen Theorie und Praxis, zwischen dem Ideal der voraussetzungsfreien Forschung und der faktischen Wirklichkeit, die immer Werturteile und Glauben ans Übersinnliche oder Leugnung dessen enthält, braucht die Universität eine Theologische Fakultät, und diese braucht ihre Schwesterfakultäten.

Zwar ist eine interne Debatte innerhalb der schwedischen Universitäten im Gange, wo die Fragestellungen vom radikalen Liberalismus des 19. Jahrhunderts beeinflußt sind. Gleichzeitig ist aber

wichtige Frage nach den Auswirkungen der Zugehörigkeit zu religiösen Gruppen und der religiösen Praxis (religious commitment) auf andere Bereiche des sozialen Lebens."

die Situation der Universitäten im Grund verändert worden, sowohl in Schweden wie in der übrigen Welt. Ihre bisher mehr oder weniger freie Existenz wird teils von den Forderungen der demokratischen Ausbildungsgesellschaft, teils von der neumarxistischen Kritik bedroht, die die objektive Forschung leugnet und eine ganz neue Zielsetzung fordert. Dadurch sind tatsächlich alle Fakultäten in dieselbe Lage wie die theologischen geraten, und die Frage der Werturteile wird auch auf der allgemeinen Universitätsebene unvermeidlich. [38]

[38] Es ist auffallend, wie viele Religionsforscher sich während des letzten Jahrzehntes mit Methodenfragen beschäftigen, unabhängig voneinander oder mit Rücksicht auf Stellungnahmen anderer. Durch die Übersiedlung J. Wachs nach Chicago wurde auch eine ältere, deutsche hermeneutische Tradition in den USA aufgenommen. Für die ganze Diskussion und die bisher in Europa weniger beachtete amerikanische Religionsforschung siehe J. Wach, Vergleichende Religionsforschung. Mit einer Einführung von J. M. Kitagawa (Urbanbücher, 52), Stuttgart 1962; über Wach siehe J. M. Kitagawa, Gibt es ein Verstehen fremder Religionen? (Beihefte der ZRGG, 6), Leiden 1963, und K. Rudolph, in: Bedeutende Gelehrte in Leipzig I. Karl-Marx-Universität, Leipzig 1965, S. 229—237. Weiter: Grundfragen der Religionswissenschaft. Acht Studien, hrsgg. von M. Eliade und J. M. Kitagawa (Reihe: Wort und Antwort, 32), Salzburg 1963; W. C. Smith, The Meaning and End of Religion. A New Approach to the Religious Traditions of Mankind, New York 1962 (auch in Paperback: A Mentor Book 1964), vgl. dazu The Harvard Theological Review, 58, 1965, S. 432 ff.; K. Goldammer, Erfahrung und Denken im Gegenstand und in der Methode der Religionswissenschaft (Mainzer Universitätsgespräche, Sommersemester 1963. Sechs Vortragsprotokolle, Mainz 1964, S. 5—17); Ders., Faktum, Interpretation und Verstehen. Zielsetzung, Möglichkeiten und Problematik der Religionswissenschaft (Religion und Religionen. Festschrift für Gustav Mensching zu seinem 65. Geburtstag, Bonn 1966, S. 11—34); Ders., Die Frühentwicklung der allgemeinen Religionswissenschaft und die Anfänge einer Theologie der Religionen (Saeculum, 18, 1967, S. 181—198); U. Bianchi, Probleme der Religionsgeschichte, Göttingen 1964; G. Lanczkowski, Erkenntnis und Wertung der Religionen (Kairos, 8, 1966, S. 166 bis 170); K. Rudolph, Die Problematik der Religionswissenschaft als akademisches Lehrfach (Kairos 9, 1967, S. 22—42), vgl. dazu Kairos, 10, 1968, S. 56 f., 290 f.; The

Was die speziellen Probleme der allgemeinen Religionswissenschaft betrifft, gehören sie in hohem Grade mit den folgenden Fragen zusammen:

1. Die globale Gegenwartssituation mit Begegnungen der Religionen und Bekehrungen von einer Religion zu einer anderen.
2. Die Zersplitterung in einer Menge religiöser Neubildungen.
3. Das Bedürfnis einer Systematisierung der Spezialforschung und darauf gegründeter Religionsvergleiche.
4. Eine daraus folgende Theologie der Religionen.[39]

Die Schwierigkeiten und die Möglichkeiten, auch nur bibliographisch so große Gebiete und Probleme zu decken, werden in einem kommenden Artikel dieser Zeitschrift beleuchtet.

(Abgeschlossen am 1. Juli 1969)

History of Religions. Essays on the Problem of Understanding, ed. by J. M. Kitagawa, M. Eliade, Ch. H. Long (Essays in Divinity, 1), Chicago-London 1967, wo K. W. Bolle den gründlichen skeptischen und historisch-kritischen Forscher dem katholizierenden, marxistischen oder spiritualistischen Hermeneutiker gegenüberstellt. Jener vertritt die abendländische Tradition weniger und starker Geister, diese aber drohen, objektivierende und quantifizierende Datasammler zu werden (S. 163 f.).

[39] Siehe dazu Kerygma und Dogma 15:2 (April/Juni 1969).

Originalbeitrag 1972. Aus dem Englischen übersetzt von Hans Wißmann.

ÜBER RELIGIONSETHNOLOGISCHE METHODEN

Von Åke Hultkrantz

1

Methoden sind die Krücken der Wissenschaft. In den etablierten Fächern wie Geschichte und Philologie (ganz abgesehen von den Naturwissenschaften) funktionieren sie meistens automatisch, und ihr Wert wird in der Regel kaum diskutiert. Für die jungfräulicheren Fächer wie Soziologie, Sozialanthropologie und Ethnologie trifft das Gegenteil zu: bei ihnen gibt es eine Auswahl von Methoden, und das Interesse an einer theoretischen Diskussion über verschiedene Typen von Methoden läßt eine gewisse Unsicherheit über die Aufgabe der Forscher, die sich mit ihrem Fach befassen, erkennen. Der Religionswissenschaftler sieht sich in einer anderen Situation. Er braucht ebenfalls viele Krücken, aber er ist sich nicht immer der methodologischen Möglichkeiten bewußt, die ihm zur Verfügung stehen. Um einen modernen Ausdruck zu gebrauchen, er würde in seiner Forschungsarbeit weiterkommen, wenn er sich seiner Krücken in höherem Maße „bewußt" werden würde. Solange unser Fach — man mag es Religionsgeschichte oder Religionswissenschaft nennen — auf das Studium der Religionen von Völkern, die im Besitz einer Schrift waren, und auf einige wenige entscheidende Gebiete beschränkt blieb, wie den Nahen Osten, die Länder des Mittelmeerraumes, Indien und eventuell China und Japan, schien die Wahl einer Methode leicht und selbstverständlich zu sein. Der Religionswissenschaftler war Historiker, wenn auch seine Geschichtskonzeption mit dem Evolutionismus im Zusammenhang stand, und die methodischen Instrumente waren in der Hauptsache von der Philologie bereitgestellt. Das Studium der sogenannten primitiven Religionen war die Domäne der Ethnologie und der Anthro-

pologie.[1] Zwar unternahm ein Religionsforscher hin und wieder einen Ausflug in dieses Gebiet, das mehr oder weniger aus einer amorphen Masse von Daten bestand, aus der jemand blindlings etwas herauspicken konnte, um einen bestimmten Standpunkt zu illustrieren oder um einige schwierige Zusammenhänge in den klassischen Religionen zu erhellen. In der Regel jedoch spezialisierte sich kein Religionshistoriker auf primitive Religionen.

Das bedeutet jedoch nicht, daß die Religionshistoriker keine Kenntnis von den methodologischen Problemen hatten, die sich aus der ethnologischen Religionsforschung ergaben. Man kann kein einziges Buch und keinen einzigen Aufsatz über unseren Gegenstandsbereich zu Beginn dieses Jahrhunderts lesen, ohne zu erkennen, in welchem Maße ethnologische Perspektiven die Einstellung gegenüber der Interpretation religiöser Fakten und nicht zuletzt von Zusanmmenhängen von Fakten bestimmten. Darüber hinaus schrieb jeder Gelehrte von einiger Bedeutung ein Buch über die Anfänge und Entwicklung der Religion (eine Tätigkeit, die heute bei Religionshistorikern weitgehend in den Hintergrund getreten ist, die aber merkwürdigerweise in jüngster Zeit von Anthropologen zu neuem Leben erweckt wurde).[2] Die Religionshistoriker hatten jedoch Schwierigkeiten im Umgang mit den ethnologischen Daten und neigten dazu, sie zu verallgemeinern und in der Weise zu überschätzen, als wären sie kanonische Texte. Ich erinnere daran, daß der bekannte amerikanische Anthropologe Robert Lowie ein-

[1] „Primitive Religion" ist kein sehr guter Terminus, aber ich ziehe ihn im allgemeinen der schwerfälligen und negativen Konstruktion „Religionen schriftloser (oder: präliteraler) Völker" vor. Schließlich bezieht sich „primitiv" hier auf Gruppen, deren materielle und technologische Bedingungen vergleichsweise primitiv sind, nicht auf die Qualität ihrer Religion, deren allgemeines Pattern jedoch von der kulturellen Struktur abhängt. Der andere Terminus paßt weniger gut. Primitive Negritos auf den Philippinen waren schon lange im Besitz einer Schrift. Dagegen finden wir unter den Religionen der schriftlosen Völker auch eine komplexe „Hochreligion" wie die der Inka!

[2] Vgl. z. B. P. Schebesta (Hrsg.), Ursprung der Religion, Berlin 1960; A. F. C. Wallace, Religion. An Anthropological View, New York 1966; W. La Barre, The Ghost Dance. Origin of Religion, New York 1970.

mal in einer privaten Unterhaltung sarkastisch bemerkte, daß europäische Religionshistoriker die vagen Äußerungen „primitiver" Informanten in einer analytischen Weise studierten, daß man ihnen anmerken konnte, daß sie nie in direktem Kontakt mit dem „Feld" gestanden haben.

Der direkte Kontakt mit dem „Feld" ist ein Ergebnis in der Entwicklung der letzten Jahrzehnte innerhalb unseres Faches. Die Bedeutung des Kontaktes mit dem Feld, die von solchen Gelehrten wie Boas, Malinowski und Radcliffe-Brown hervorgehoben wurde, hatte die Situation auf unserem Gebiet nach dem Zweiten Weltkrieg verändert. Drei Entwicklungen sind hierbei von Interesse. Erstens unternahmen Philologen und Gelehrte, die sich auf die Erforschung der großen Religionen spezialisiert hatten, häufiger Reisen in die Länder, denen ihr Interesse galt, und verwendeten dabei Methoden der Befragung und Beobachtung, die denen der modernen Sozialanthropologie sehr ähnlich waren. Zweitens haben Religionswissenschaftler zusammen mit Volkskundlern, besonders in Finnland, wertvolle Zugänge zu Feld-Methoden eröffnet.[3] Drittens wurden Religionshistoriker zu Religionsethnologen, indem sie sich auf ein ethnologisches Forschungsgebiet spezialisierten und Felderfahrungen in diesem Gebiet hatten, wobei sie ethnologische Methoden verwendeten, um die religiösen Probleme in den Griff zu bekommen, denen sie im Feld oder in vergleichendem Studium begegneten. Diese Entwicklung vollzog sich in Ländern wie Frankreich, Holland, Dänemark und Schweden.

Diese Veränderung in unserem Fach sollte näher betrachtet werden. Die Religionsgeschichte hat sich erweitert und bringt nun den „ethnologischen" Religionen, den sogenannten primitiven Religionen, die vorher die ausschließliche Domäne der Ethnologie waren, ein wachsendes Interesse entgegen.[4] Dies ist eine Richtung

[3] Vgl. L. Honko, Geisterglaube in Ingermanland, Band 1 (=FF-Communications, 185), Helsinki 1962, S. 86 ff.; J. Pentikäinen, Quellenanalytische Probleme der religiösen Überlieferung, Temenos 6, 1970, S. 89 ff.

[4] Erstaunlicherweise hat diese Entwicklung zur selben Zeit stattgefunden, als Anthropologen ihr Interesse von kleinen primitiven Gruppen

unseres Fachs, die nicht überall Zustimmung erfahren hat,[5] die aber äußerst notwendig ist hinsichtlich der Tatsache, daß Anthropologen heute dazu neigen, Religion nur unter dem Gesichtspunkt ihres Einflusses auf Gesellschaft oder Kultur zu betrachten.[6] Der neue Trend kann an der Gliederung moderner Textbücher und Sammlungen in der Religionsgeschichte beobachtet werden. So widmet z. B. die Kohlhammer-Reihe ›Die Religionen der Menschheit‹, ein Werk, das auf fast vierzig Bände angelegt ist, im ganzen nicht weniger als sieben oder acht Bände den sogenannten primitiven Religionen.[7] Ein großer Teil des Textmaterials in Eliades Quellenbuch ›From Primitives to Zen‹ stammt aus derselben Kategorie von Religion usw.[8]

Daß man die primitiven Religionen in gleichem Maße wie die Religionen der Antike und die Weltreligionen einbezieht — und zwar nicht als evolutionistische Prolegomena für diese —, bedeutet, daß die Religionen schriftloser Völker zum legitimen Forschungsgegenstand für Religionshistoriker geworden sind. Es bedeutet darüber hinaus, daß neue Methoden und Ideen in unser Fach Ein-

auf große komplexe Einheiten verlagerten wie auf die indischen und chinesischen Zivilisationen; und zwar einfach deswegen, weil die primitiven Kulturen heute fast ausgelöscht sind: s. z. B. D. Kaplan u. R. A. Manners, Anthropology. Some Old Themes and New Directions, Southwestern Journal of Anthropology, 27. 1. 1971, S. 19 ff. Es gibt jedoch noch ausgezeichnete Möglichkeiten für die Erforschung der religiösen Akkulturation, und Archive und literarische Quellen bieten Material genug für historische Rekonstruktionen. Darüber hinaus sind viele Religionen noch lebendig, wenn sich auch ihre materielle und soziale Kultur gewandelt hat

5 S. z. B. W. C. Smith, Comparative Religion: Whither — and Why?, in: M. Eliade u. J. M. Kitagawa (Hrsg.), The History of Religions. Essays in Methodology, Chicago 1959, S. 37 f. Meine Auffassung unterscheidet sich erheblich von der Dr. Smiths.

6 Vgl. meine Kritik in Å. Hultkrantz, Anthropological Approaches to Religion, History of Religions, 9. 4, 1970, S. 337 ff.

7 Chr. M. Schröder (Hrsg.), Die Religionen der Menschheit, Band 3—7, 13, 20 usw., Stuttgart 1960 ff.

8 M. Eliade (Hrsg.), From Primitives to Zen. A Thematic Sourcebook of the History of Religions, New York 1967.

gang finden. Sie werden die alten historischen und philologischen Methoden nicht verdrängen, sondern weiterentwickeln. Es erscheint angemessen, diese Methoden *religionsethnologisch* zu nennen. [9] Es ist hier nicht unsere Absicht, sie mit der kulturgeschichtlichen *Religionsethnographie* der kontinentalen europäischen Tradition zu vergleichen.[10] Vielmehr ziehen wir es vor, den Ausdruck „religionsethnologisch" in der Bedeutung, wie Schmitz ihn gebraucht hat, zu verwenden, d. h. als eine zusammenfassende Bezeichnung für die einzelnen Methoden, die in Zusammenhang stehen mit der Erforschung der Religionen primitiver Kulturen, den spezifischen Forschungsobjekten der Ethnologie. [11] Eine andere Möglichkeit wäre, diese Methoden „religionsanthropologisch" zu nennen; ein guter Vorschlag, wenn man es mit der sozialanthropologischen Tendenz von heute aufnehmen will. Gerade diese Assoziation jedoch verringert den Wert dieses Begriffs, denn wir wollen den historischen Zugang in unsere Methoden einbeziehen, wobei eben historische und sozialanthropologische Analysen tatsächlich nicht auf einen Nenner zu bringen sind. Pentikäinen hat jüngst das Konzept einer religionsanthropologischen Tiefenuntersuchung vorgestellt, um damit den sozialanthropologischen Zugang zur Religion schriftloser Gesellschaften einzubeziehen. [12] „Religionsethnologie" hat einen größeren Bedeutungsumfang und ist deshalb für unsere Zwecke hier vorzuziehen. Wir können so die Religionsethnologie als einen Forschungsbereich ansehen, der eine Subkategorie sowohl der Ethnologie oder derA nthropologie entwickelt wurden und sich mit primidie Methoden zusammenfassen, die zunächst innerhalb der Ethnologie oder der Anthropologie entwickelt wurden und sich mit primitiven Religionen beschäftigen.

[9] S. Å. Hultkrantz, Religious Tradition, Comparative Religion and Folklore, Ethnos 21.1—2, 1956, S. 20 f.

[10] Vgl. z. B. A. Bros, L'ethnologie religieuse, Paris 1936; R. Boccassino, Etnologia Religiosa, Torino 1958.

[11] C. A. Schmitz, Religions-Ethnologie, Frankfurt/M. 1964, S. 1—7.

[12] J. Pentikäinen, Perinne — ja uskontoantropologisen syvätutkimuksen menetelmästä, Reprints of the Finnish Society for the Study of Comparative Religion, 11, 1970.

Religionsethnologische Untersuchungen brauchen ihre besonderen Krücken, ihre besonderen Methoden. Diese Methoden können nicht aus der Religionsgeschichte entlehnt werden. Es ist eine interessante, wenn auch enttäuschende Tatsache, daß die Religionsgeschichte keine wirklichen eigenen Methoden hat; Eliades Bemühung, *die* Methode der Religionsgeschichte durchzusetzen, ist verständlich, wenn auch wenig überzeugend.[13] Tatsache ist einfach, daß sich unser Fach seinen technischen Apparat von den benachbarten Fächern ausgeborgt hat. Die traditionelle Religionsgeschichte war mit ihrer Konzentration auf die Interpretation von alten Texten in archaischen Sprachen mehr oder weniger eine *Hilfswissenschaft* der philologischen Fächer und hat, wie bereits angemerkt, philologische Methoden angewendet. Entsprechend hat die Religionsethnologie keine andere Wahl, als von den ethnologischen Methoden Gebrauch zu machen. Die Gründe dafür sind offenkundig: Die Religionsgeschichte interpretiert Daten, die jeweils Forschungsgegenstand anderer Fächer sind. Der gemeinsame Nenner in unserem Fach ist die Perspektive, die Gliederung des Materials vom Blickpunkt der Religion aus; die Methoden aber, die angewendet werden, um dieses Ziel zu erreichen, gehören zu anderen Fächern, die sie eingeführt und entwickelt haben. Natürlich kann die Religionsgeschichte zu deren weiterer Verfeinerung beitragen, unter der Voraussetzung, daß der Forscher in dem anderen Fach ebenso versiert ist wie in der Religionsgeschichte.

Die auswählende Haltung des Religionshistorikers seinen Methoden gegenüber hat einen erheblichen Vorteil: er gerät nicht in die Gefahr, der weitverbreiteten Versuchung zu methodologischer Einseitigkeit zu erliegen. Es ist erschreckend zu beobachten, wie in einigen unserer benachbarten Fächer eine Methode alle wissenschaftlichen Aktivitäten bis hin zum Ausschluß anderer Methoden und sogar anderer Perspektiven monopolisiert. In der Sozialanthropologie z. B. hat eine monopolisierende Methode die vorangegangene zum großen Teil verdrängt; Durkheim, Radcliffe-Brown und Lévi-Strauss haben alle anderen Ansätze außer ihren eigenen

[13] M. Eliade, Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy, Bollingen Series LXXVI, New York 1964, S. xiii ff.

mißbilligt. Und andere folgten in entsprechender Weise nach: in der Angst, das Material nicht in der gerade üblichen Weise zu behandeln, bringt der Forscher oft sein ganzes Vertrauen einer bestimmten unfehlbaren Methode entgegen und verdrängt alle Alternativen. Der Religionshistoriker, der sich mit ethnologischen Gegenständen befaßt, ist zu solchen Übertreibungen in geringerem Maße verpflichtet. Er ist in erster Linie an den Resultaten seiner Forschung interessiert, an der Interpretation religiöser Tatsachen, und er versucht, alle angemessenen Wege zu gehen, die ihn diesem Ziel näherbringen können. Es gibt keine messianische Methode für ihn, insbesondere deshalb, weil die Perspektiven wechseln und verschieden sind: historische, funktionale, strukturale usw. Er erkennt, daß Methoden nur Werkzeuge sind und für sich genommen wenig Wert besitzen.

Diese Haltung ist sicherlich richtig, aber sie hat bestimmte negative Konsequenzen gezeitigt. Religionshistoriker haben es häufig abgelehnt, ihre Methoden zu diskutieren — gibt es irgendein Fach, das den Problemen der Methodologie in letzter Zeit so wenig Aufmerksamkeit geschenkt hat wie die Religionsgeschichte: Wir brauchen nur die anthropologischen Analysen der Akkulturation mit den religionshistorischen Analysen des religiösen Synkretismus zu vergleichen, um den großen Unterschied zu erkennen. Die Anthropologen haben jeden einzelnen Schritt in dem Prozeß von einem funktionalen Gesichtspunkt aus analysiert, wohingegen die Religionshistoriker vage allgemeine Prinzipien aufgestellt haben — und oft nicht einmal das. Es ist die Zeit gekommen, da es für Religionswissenschaftler unumgänglich wird, sich in einer direkten und analytischen Weise mit ihren Werkzeugen und methodologischen Voraussetzungen zu befassen.

Religionsethnologie ist zwar nur ein Zweig unserer Wissenschaft, aber sie dürfte in Zukunft eine bedeutsame Rolle spielen, da die Methoden, die sie zur Anwendung bringt, in einer intensiven Weise in ethnologischen und anthropologischen Kreisen diskutiert worden sind. Es gibt für mich keinen Zweifel daran, daß Fachgelehrte der Religionsgeschichte die Diskussion weiterführen, Konzeptionen wieder zur Geltung bringen und moderne Ansätze hinsichtlich der Techniken ihrer Disziplin vorantreiben werden, wenn sie sich erst

einmal auf methodologische Probleme religionsethnologischer Art konzentriert haben.

Es ist an dieser Stelle nicht möglich, eine Übersicht über alle Methoden und Konzepte der Ethnologie zu geben, zumal diese zu differenziert und zu sehr entwickelt sind.[14] Unser Vorhaben wird es sein, einige Ansätze zu diskutieren, die Antworten auf die Fragestellungen, die wir als Religionsethnologen haben, geben können, und die Konsequenzen zu bedenken, die sich aus ihnen ergeben.

2

Die Aufgaben, denen der Religionsethnologe gegenübersteht, sind zweifach: Eine von ihnen besteht darin, ein lokal begrenztes religiöses Pattern oder einen Teilbereich davon zu untersuchen, einen Mythos, eine Legende, eine Glaubensvorstellung oder ein Ritual, — eine Aufgabe, die man *monographisch* nennen könnte. Dies erfordert im allgemeinen Feldforschung, es kann aber darüber hinaus auch die Hinzuziehung dokumentarischer Quellen erforderlich machen. Dies ist besonders dann der Fall, wenn die betreffende Religion der Vergangenheit angehört, letztlich in der Gestalt, in der der Forscher sie analysieren will. Die andere Aufgabe ist *vergleichender* Art, d. h. der Forscher versucht, zu bestimmten Generalisierungen zu gelangen — historischer oder phänomenologischer Art —, die entweder bestimmte isolierte religiöse Merkmale oder Merkmalkomplexe betreffen. Eigentlich ist all unsere Forschungsarbeit vergleichend, da jede Feststellung, die wir treffen, auf unserem Wissen von anderen ähnlichen Vorkommen aufbaut. Hier ist jedoch auf einen bewußten methodischen Vergleich abgehoben.

Die vergleichende Religionsforschung stand einige Zeit nicht in hohem Ansehen, auf Grund der Kritik an Frazer und anderen, die einem uneingeschränkten Evolutionismus anhingen. „Vergleichende Methode" war sogar ein abwertender Begriff, und es dürfte deshalb kaum wünschenswert sein, dasselbe Konzept wiederzubeleben. Er-

[14] Einen Überblick über die meisten Methoden und Konzepte bis 1960 bietet Å. Hultkrantz, General Ethnological Concepts, Kopenhagen 1960.

gebnisse von einiger Bedeutung können jedoch innerhalb der religionswissenschaftlichen Forschung kaum erzielt werden ohne *kontrollierte* Vergleiche. Das bedeutet unter anderem, daß die Phänomene, die miteinander verglichen werden, nicht in funktionaler oder struktureller Hinsicht von der Religion und der Kultur isoliert werden dürfen, deren Bestandteil sie sind. Darüber hinaus bedeutet dies, daß die betreffenden Daten in qualitativer und quantitativer Hinsicht vergleichbar sein müssen, — man kann z. B. nicht die kultische Organisation eines kleinen Stammes mit dem offiziellen kultischen Apparat einer großen Nation vergleichen. Schließlich müssen die vergleichenden Methoden, deren man sich bedient, dem Ziel der Untersuchung angemessen sein.

Zwischen vergleichender und monographischer Methode besteht jedoch kein Gegensatz. Eine vergleichende Perspektive gewinnt an historischem Wahrheitswert, wenn sie von einer gut erforschten Religion ausgeht, und eine monographische Untersuchung ist der Gefahr der Eingleisigkeit und der einseitigen Interpretation ausgesetzt, solange sie nicht durch den Vergleich mit parallelen Erscheinungen überprüft wird.[15] Im Laufe der letzten Jahrzehnte herrschte die Tendenz, den monographischen Ansatz als einen verläßlicheren Weg, Einblicke in primitive Religionen zu erhalten, zu bevorzugen. Eine sorgfältig betriebene Feldforschung, der direkte sprachliche Kontakt mit den Menschen, die genaue Beobachtung von Riten und Zeremonien, dies sind die methodischen Voraussetzungen für eine in sich geschlossene Beschreibung einer Religion in ihrem lebendigen Zusammenhang. Viele religionsgeschichtliche Monographien dieser Art waren jedoch z. T. unbefriedigend, da sie entweder bestimmte Dinge, die schon von den Verfassern der klassischen Vorbilder dieses Genres bearbeitet worden waren, wiederholten, oder da sie

[15] Ein bezeichnendes Beispiel dafür ist Melville Jacobs' Rekonstruktion einer amerikanischen Kulturheros-Vorstellung, die von einem lokalen Persönlichkeits-Typ in einem indianischen Stamm ausgeht, ohne darauf zu achten, daß viele der Motive, die er erklärt, von Wander-Geschichten um den Kulturheros stammen. Vgl. die Kritik in S. Liljeblad, Review of M. Jacobs, The People are coming soon. Analyses of Clackamas Chinook Myths and Tales, Midwest Folklore 12.2, 1962, S. 93 ff.

sich ängstlich einer herrschenden Mode, das Material zu bearbeiten, angepaßt haben. Einige Monographien, die von Religionshistorikern geschrieben wurden, geben wenig für ihr eigenes Fach her, wohingegen sie Sozialanthropologen mit einer Fülle von Material für das Verständnis der Kultur oder der Gesellschaft versorgen. Andere Monographien haben Anstöße gegeben zu neuen Einblicken in die Religion, die vielleicht auf andere Gesellschaften als die jeweils beschriebene angewendet werden können. Die Verfasser dieser Monographien waren bislang fast ausschließlich Anthropologen oder Ethnologen und keine Religionshistoriker.

Was einen „Monographen" von einem „Komparatisten" unterscheidet, ist vor allem seine Beherrschung des lokalen Feldes. An der vergleichenden Forschung ist sehr viel Kritik geübt worden, weil der Komparatist oft nicht imstande ist, die wirkliche Bedeutung eines religiösen Phänomens in seinem Kontext zu begreifen, wenn er nicht Erfahrungen im Feld hat. Die Kenntnis aller relevanten Quellenliteratur ist selbstverständlich sehr nützlich, aber der direkte Kontakt mit dem Feld ermöglicht einen generellen Einblick in die Art und Weise, wie religiöse Vorstellungen, Riten und profanes Verhalten aufeinander bezogen sind. Darüber hinaus wird man dadurch in die Lage versetzt, den Aussagewert schriftlicher Quellentexte beurteilen zu können, sofern es solche gibt.

Die Regeln der Feldforschung wurden zuerst durch britische Sozialanthropologen festgehalten, vor allem durch Bronislav Malinowski.[16] Religionsethnologen sollten dieselben allgemeinen Regeln befolgen, wenn auch ihr Vorhaben begrenzter und schwieriger ist. Begrenzter insofern, als der Religionswissenschaftler nicht dazu verpflichtet ist, die Kultur und Gesellschaft in allen Einzelheiten zu untersuchen, wie dies sein anthropologischer Kollege tut (was selbstverständlich nicht bedeutet, daß er allgemein kulturelle und soziale Aspekte vernachlässigen kann). Schwieriger insofern, als sein aktuelles Feld, die Religion, die gründlich erforscht werden muß, am schwersten von allen kulturellen Ausdrucksformen zu

[16] Eine gute und kurzgefaßte Übersicht über moderne Methoden der Feldforschung bietet J. Beattie, Other Culture. Aims, Methods and Achievements in Social Anthropology, New York 1964, S. 78 ff.

analysieren ist. Es ist schwierig, zu geheimen Riten oder zu verborgenen, nichtsdestoweniger aber lebendigen Glaubensvorstellungen Zugang zu finden, und es ist schwierig zu verstehen, warum und in welcher Weise sie eine Funktion haben. Der Forscher muß sich in linguistischer, technischer und anthropologischer Hinsicht vorbereiten, um befriedigende Ergebnisse zu erzielen. Noch wichtiger vielleicht ist sein eigenes persönliches Geschick, seine Fähigkeit, mit anderen Menschen zu kommunizieren und seine Einfühlungsgabe. [17] Entscheidend für den Erfolg seiner Mission ist die richtige Wahl des Forschungsfeldes. Wenn er nicht beabsichtigt, eine Religion im ganzen zu erforschen, sondern einen bestimmten religiösen Ausschnitt, z. B. den Totemismus, analysieren will, muß er ein Forschungsfeld wählen, in dem dieses Phänomen vorkommt. Um das Forschungsfeld in seinen Umrissen kennenzulernen, muß er sich Kenntnisse verschaffen von dessen Umweltbedingungen, kulturellen Traditionen, gesellschaftlichen Strukturen usw. Auf diese Weise verschafft sich der Forscher ein „Erwartungs-Pattern" als einen Bezugsrahmen für das, was ihn in seinem Feld erwartet. [18]

Sozialanthropologen versuchen meistens, ihre Theorien im Feldselbst zu verifizieren. Sicherlich enthält das Erwartungs-Pattern in gewisser Hinsicht — bewußt oder unbewußt — auch theoretische Erwartungen. Mir scheint jedoch eine zweckgerichtete methodologische Prüfung ein gefährlicher Weg zu sein, sobald man sie in einem primitiven Milieu unternimmt. Der Feldforscher bestärkt seine eigenen fixierten Modelle während der Forschung selbst und rückt bestimmte Glaubensvorstellungen in die Richtung, die ihm vorschwebt, und er erhält vorgefertigte Antworten auf seine Fragestellungen. Es ist weit nützlicher und zuverlässiger, die Theorien aus dem Material selbst entstehen zu lassen, d. h. im Verlauf der Untersuchung selbst. Ich kann mich hier auf meine eigenen Felderfahrungen berufen: beim Sammeln des Materials kamen mir neue und unerwartete Gedanken in den Sinn und ließen mich die reli-

[17] Vgl. E. E. Evans-Pritchard, Social Anthropology, London 1951, S. 79.

[18] Å. Hultkrantz, Some Aspects of Religio-Ethnographical Field-Work, Supplement to Ethnos 31, 1966, S. 69 f.

giösen Perspektiven in einer anderen — und klareren — Weise sehen. Die neuen Theorien standen in mancher Hinsicht meinen vorherigen Vorstellungen entgegen, und so konnte ich eine völlig neue Hypothese aufstellen.

In dieser Hinsicht ist die primitive oder präliterale Gesellschaft ein ausgezeichnetes Labor für den Religionswissenschaftler. Hierin liegt zum gegenwärtigen Zeitpunkt der größte Wert der religionsethnologischen Forschung: Struktur und Funktion der Religion können am besten in den kleinen Gesellschaften erforscht werden, d. h. in den primitiven Gemeinschaften. Sie bieten selten irgendeine experimentelle Situation (wenn auch einige Anthropologen dies annehmen); wegen der relativ unkomplizierten Struktur der Kultur und der Religion solcher Gesellschaften ist es jedoch leichter, die Funktion von Religion und deren Beziehungen zu anderen kulturellen Aspekten dieser Gesellschaften zu verstehen als in technisch höher entwickelten Kulturen. Früher hatten die religionsethnologischen Forschungen in evolutionistischer Hinsicht ihre Bedeutung. Heute können sie zwar auch bis zu einem gewissen Grad diese Bedeutung haben (s. u.), aber ihr hauptsächlicher Wert liegt in der Art und Weise, wie sie religiöse Strukturen und Elemente sowie deren Beziehungen untereinander erkennen lassen.

Die Kommunikation zwischen dem Feldforscher und seinen Informanten kann je nach der besonderen Situation des Feldes verschieden aussehen. Allgemein kann man jedoch sagen, daß eine standardisierte Fragestellung — einschließlich des Gebrauchs formalisierter Fragebögen — in wirklich primitiven Gesellschaften nicht angewendet werden sollte. Fragebögen können unter bestimmten Umständen als Instrumente einer quantitativen Analyse religiöser Daten verwendet werden (obwohl sie leicht einen beherrschenden und suggestiven Stellenwert einnehmen können). Demgegenüber wird eine qualitative Analyse mit solchen Methoden nicht gefördert: über die persönlichen religiösen Glaubensvorstellungen und Werturteile kann man nicht mittels mechanischer Versuchsanordnungen kommunizieren, sie kommen spontan in geeigneten Situationen zum Vorschein. Meiner eigenen Erfahrung nach brachte die lockere Unterhaltung mit freien Assoziationen die religiösen Vorstellungen genauer zum Ausdruck als direktes oder

indirektes Befragen. Bei diesem Verfahren muß der Feldforscher die Zahl seiner Informanten einschränken und soviel wie möglich über sie, über ihre Herkunft, über ihre sozialen Rollen, über ihre Kenntnisse auf verschiedenen Gebieten und über ihre Empfindlichkeiten in Erfahrung bringen. Medizinmänner und Schamanen mögen ausgezeichnete Informanten hinsichtlich unserer Bestandsaufnahme von religiösen Erfahrungen und des lebendigen Glaubens sein; aber es ist gefährlich, ihre Äußerungen über Glaubensvorstellungen für typisch für die Gruppe zu halten. Tatsächlich können sie eine besondere religiöse Gruppe bilden wie eine Geheimgesellschaft. In jedem Fall aber gehören sie zu einer Kategorie von Träumern, deren Aussagen nicht mit denen eines praktischen Menschen verglichen werden können, des „diskontinuierlich religiösen Menschen" (intermittent religious), wie Radin ihn nannte. [19] Gleichzeitig dürfen wir jedoch nicht, wie es dieser berühmte Gelehrte tat, den Medizinmann mit dem Historiker der Gruppe, dem Traditionalisten identifizieren. In einigen Fällen, besonders dort, wo „schamanische Gesellschaften" bestehen, mögen sie identisch sein, wie z. B. bei den Winnebago-Indianern, wo Radin seine hervorragende Feldforschung betrieb. Meistens sind aber beide Funktionen streng getrennt und nicht in ein und derselben Person vereinigt, wie viele Autoren feststellen konnten und wie ich selbst während meiner Feldforschung bei den Jägern der Plains-Indianer feststellen konnte.

Mit anderen Worten: verschiedene Informanten sind für verschiedene Zwecke nützlich. Darüber hinaus ist der praktische Nutzen von Informanten verschieden groß in den verschiedenen aktuellen Situationen und den verschiedenen Arten von Religion, die untersucht werden.[20] Solche „informellen religiösen Aussagen", die die grundlegenden religiösen Prämissen geben, und die spontanen religiösen Vorstellungen kommen langsam in den freien Unterhaltungen zwischen Forscher und seinem Informanten oder in den Kom-

[19] Vgl. P. Radin, Primitive Man as Philosopher, New York 1927. In einem späteren Werk, The World of Primitive Man, New York 1953, scheint Radin seine Position modifiziert zu haben.

[20] Über das Konzept der Religionsgattungen siehe die Aufsätze, die zu diesem Thema in Temenos 3, 1968 erschienen sind.

mentaren des Gläubigen zu rituellen Akten zum Vorschein. Mythen und Legenden können bei besonders günstigen Gelegenheiten aufgenommen werden, z. B. bei der Aufführung eines Ritus oder bei den heiligen Stunden des Geschichtenerzählens (den Winternächten bei den nordamerikanischen Indianern). Die anthropologische und folkloristische Forschung hat gezeigt, wie wichtig es ist, daß der Feldforscher die Situation beim Geschichtenerzählen sowie die Persönlichkeit des Erzählers und den sozialen (wenn möglich auch kultischen) Kontext der Erzählung beobachtet. Nur unter diesen Voraussetzungen wird der Forscher imstande sein, die Gattung und damit auch die Bedeutung der Erzählung in korrekter Weise wiederzugeben.[21] Schließlich werden Riten am besten studiert durch „teilnehmende Beobachtung" (participant observation), d. h. der Feldforscher beobachtet sie aus möglichst geringer Entfernung, während sie stattfinden, und nimmt an ihnen gleichzeitig teil, sofern dies möglich ist. Viele Zeremonien sind geheim oder sind nur einem Geschlecht zugänglich (z. B. Pubertätsriten für Mädchen), so daß der Forscher viel List anwenden muß, um diese Tabus zu überwinden.

Feldforschung ist eine Sache mit ungewissem Ausgang, und der Forscher sollte einen gut Teil Glück haben, um in ihr erfolgreich zu sein. Eine gute Vorbereitung und adäquate Methoden sind in jedem Fall unerläßlich. Ein sorgfältiger Feldforscher kehrt nach einigen Jahren an den Ort seiner Taten zurück, wie dies Malinowski forderte (und tat), um seine früheren Ergebnisse zu kontrollieren und fehlende Informationen zu ergänzen. Es hängt von dem Ziel ab, das er sich gesteckt hat, von seiner eigenen Fähigkeit und Vorbereitung und der Eigenart der Menschen, die zu untersuchen er sich vorgenommen hat, wie lange die Feldforschung dauert (einschließlich nachträglicher Besuche).

Feldforschung sollte möglichst durch Arbeit in Archiven und Bibliotheken ergänzt werden. Der „Monograph", der eine Religion der Vergangenheit studiert, muß durch Dokumente und Bücher geradezu waten. Er mag aus dem Studium der heutigen Folklore

[21] Vgl. z. B. L. Honko, Genre Analysis in Folkloristics and Comparative Religion, Temenos 3, 1968, S. 48 ff.

einige spärliche Hinweise gewinnen, die für die Vergangenheit relevant sind, aber wie uns z. B. die Erforschung der skandinavischen Religion gezeigt hat, werfen Volksüberlieferungen unserer Tage nicht notwendig irgendein Licht auf die Religion in heidnischer Zeit. Die monographische Forschung hat in den letzten Jahren unseren Bestand an Material aus „primitiven" Religionen in einer revolutionären Weise vergrößert. Anstelle der mageren und oft verzerrten Zeugnisse von Reisenden und Kolonialoffizieren in der Vergangenheit besitzen wir nun einen reichen Schatz von Erklärungen einzelner Religionen, die sorgfältig nach den modernen ethnologischen Methoden erforscht sind. Zusammen mit der Fülle unserer alten missionarischen Dokumente bilden sie eine gute Sammlung für eine zukünftige vergleichende Forschung. [22]

Es ist nämlich unmöglich zu glauben, daß allein die monographische Perspektive unser Fach fördern kann. Die Gefahr eines ausschließlich monographischen Ansatzes besteht darin, daß der gesamte religiöse Bereich in eine Reihe von kleineren Unterbereichen zerfällt. Wir kennen diese Tendenz nun schon einige Zeit: Die Verständigungsmöglichkeit zwischen Religionshistorikern, die auf verschiedenen Spezialgebieten arbeiten, hat kontinuierlich abgenommen; Sinologen haben wenig mit Afrikanisten gemein, Schamanismus-Forscher kommen nicht in Berührung mit Forschern, die über das Sakralkönigtum arbeiten usw. Dies ist die Kehrseite der Medaille. Es sollte jedoch offenkundig sein, daß ohne eine vergleichende Perspektive auf die Dauer keine theoretischen Fortschritte gemacht werden können. Die monographischen Untersuchungen müssen integriert und einer generellen Theorie subsumiert werden. Eine ziemlich große Schwierigkeit für die verglei-

[22] Im Unterschied zu meinen anthropologischen Kollegen halte ich die von Missionaren stammenden Dokumente in vielen Fällen für außerordentlich wertvoll. Sie mögen zwar von einer *interpretatio christiana* zeugen und polemische und theologische Vorurteile enthalten, sie zeigen aber dennoch ein Interesse und eine Vertrautheit mit der einheimischen Religion, die die des Anthropologen übertreffen kann, zumal dann, wenn der letztere nur Interesse für die behavioristischen Aspekte der Religion zeigt.

chenden religionsethnologischen Methoden besteht darin, daß geeignete Termini fehlen, die die hauptsächlichen religiösen Strukturen begrifflich fassen könnten. Wir brauchen dabei nicht so weit zu gehen wie einige Anthropologen, die sich für außerstande erklären, Religionen in einer angemessenen Weise zu beschreiben, ohne eine allgemein akzeptierte Terminologie zu haben. Wir sind alle dazu berechtigt, neue Termini zu prägen, wenn dies notwendig werden sollte, oder aber alte zu verwenden, unter der Voraussetzung, daß sie den Sinn wiedergeben, den wir zum Ausdruck bringen wollen. Es wäre eine Katastrophe, wenn wir uns hinsetzen würden und warten wollten auf den internationalen Kongreß, der die richtige Terminologie sanktionieren würde — denn der wird niemals stattfinden.[23] Religionsethnologen sollten den Weg der Soziologen und Psychologen gehen, die ständig ihr Arsenal von Konzeptionen und Begriffen neu erarbeiten. Das Resultat muß dabei nicht so aussehen, wie es meistens in diesen Wissenschaften der Fall ist, daß ein artifizieller Jargon entsteht und ein blühender Verbalismus die Wirklichkeit verschleiert, die angemessener mit einfachen Ausdrücken beschrieben werden könnte. Neue Termini sollten im Gegensatz dazu nur dann eingeführt werden, wenn sie dringend benötigt werden. Zu den neuen Termini, die in dieser Weise benötigt werden, kann man z. B. den Ausdruck „Herr der Tiere" zählen, der uns die wichtigste übernatürliche Gestalt in der religiösen Praxis der Jäger- und Fischervölker näherbringt.

Außerdem gibt es alte Termini, wenn sie auch von verschiedenen Gesichtspunkten kritisiert werden können. Einige von ihnen sind unglücklicherweise lokalen Feldern entnommen und deshalb nur schwer auf andere Gebiete übertragbar. Dies ist z. B. der Fall bei dem melanesisch-polynesischen *mana*, ein Begriff, der ein starkes Interesse während der ersten Jahrzehnte dieses Jahrhunderts erregte. Wir können heute feststellen, daß *mana* mit seinem spezi-

[23] Im Jahre 1955 empfahl ein Komitee in Arnhem (Holland) den Folkloristen, eine bestimmte Definition des Begriffes ‚Folklore' zu akzeptieren. Es gibt jedoch viele, die damit nicht einverstanden sind, und einige Folkloristen (z. B. S. Thompson) haben die Vorstellung zurückgewiesen, daß eine Versammlung über eine solche Frage entscheiden könnte.

fischen Bedeutungsgehalt außerhalb des Gebietes, dem es entstammt, nicht vorkommt, daß *mana* aber in seiner lokalen Bedeutung als Begriff für Kraft und Macht einen speziellen Zug einer ziemlich allgemeinen Idee zum Ausdruck bringt. Die meisten Autoren nennen die Kraft, wo immer sie gemeint oder impliziert ist, *mana*, aber dies ist natürlich kein sehr befriedigendes Vorgehen. Was sollte man jedoch anderes tun? Außer dem neutralen Ausdruck „übernatürliche Macht", zu dem man seine Zuflucht nahm, gibt es kein anderes befriedigendes Etikett dafür. Ein anderes Argument gegen den Gebrauch alter Termini lautet, daß sie zuwenig präzise sind, wie z. B. Tylors Begriff des Animismus zeigt, der beides einschließt: den Glauben an Seelen und Geister, sowie den Glauben an eine Personifizierung oder Beseelung materieller Dinge (Animatismus), wie Pascher gezeigt hat. [24] Darüber hinaus ist der Begriff insofern doppeldeutig, als er sowohl die Subjekte der Theorie („Tylor war ein Animist"), als auch deren Objekte („die Zulu waren Animisten") bezeichnen kann. Die gewichtigsten Argumente gegen unsere alte Terminologie sind von solchen Forschern angeführt worden, die diese als zuwenig essentiell und ausdrucksfähig bezeichnet haben. Werner Müller verurteilt den gelehrten Schematismus, der in solchen Analysen zum Vorschein kommt, die komplexe religiöse Systeme mit Etiketten wie „Fetischismus", „Totemismus", „Animismus", „Animatismus" und „Dynamismus" abstempeln. [25] Clifford Geertz beklagt, daß „die Individualität religiöser Traditionen zu oft in solche ausgelaugten Typen wie ‚Animismus', ‚Animatismus', ‚Totemismus', ‚Schamanismus', ‚Ahnenverehrung' und all die anderen vertrockneten Kategorien aufgelöst werden, mit deren Hilfe Religionsethnographen ihren Daten die Lebendigkeit nehmen" [26]. Man muß Müller zustimmen, wenn er betont, daß ein religiöses

[24] J. Pascher, Der Seelenbegriff im Animismus Edward Burnett Tylors, Würzburg 1929.

[25] W. Müller, Die Pawnee in Nebraska. Lebensbild eines Naturvolkes, Antaios 11.5, 1970, S. 412.

[26] C. Geertz, Religion as a Cultural System, in: M. Banton (Hrsg.), Anthropological Approaches to the Study of Religion, London 1966, S. 39.

Pattern zu kompliziert ist, um mit einem einfachen Cliché erfaßt werden zu können. Man wird jedoch kaum mit der Aussage von Geertz übereinstimmen können, weil er uns damit gewohnter Werkzeuge für die vergleichende Theoriebildung beraubt. Darüber hinaus habe ich starke Zweifel daran, daß Schamanismus und Ahnenverehrung nicht existieren sollen.

Einige der alten Termini mögen noch nützlich sein, andere sollten aufgegeben werden. Hinter der unduldsamen und brüsken Haltung, wie sie in der Äußerung von Geertz zum Ausdruck kommt, scheint mir die Verwirrung darüber zu stecken, daß die heutige vergleichende Religionswissenschaft, im Gegensatz zu der Erforschung der Verwandtschaftsbeziehungen und der gesellschaftlichen Organisation, keine grundsätzlich neuen Ansätze seit den zwanziger Jahren anbietet. Die angemessene Reaktion darauf sollte in einer intensivierten Forschungsbemühung liegen und nicht in einer wahllosen Absage an gewohnte und nützliche Begriffe.

3

Abgesehen von ihrem allgemeinen Ziel, Pläne für monographische oder vergleichende Forschungsvorhaben zu entwickeln, können die religionsethnologischen Methoden, wie andere Methoden der Geisteswissenschaft auch, in *systematische* und *historische* Methoden eingeteilt werden. Es ist offenkundig, daß einige Methoden für monographische Zwecke eher geeignet sind, wie z. B. die systematisch-funktionalistischen Methoden; andere wiederum sind eher für vergleichende Zwecke geeignet, wie z. B. die systematisch-phänomenologischen Methoden. Wesentlich ist dabei jedoch, daß sowohl die monographische als auch die vergleichende Forschungsrichtung von beiden Typen von Methoden Gebrauch machen können, von „horizontalen" systematischen Methoden und den „vertikalen" historischen Methoden. Zu den historischen Methoden rechne ich auch diejenigen, die sich mit Evolution und Fortschritt befassen.

Wir wollen zunächst die systematischen Methoden näher betrachten. Bei der heute herrschenden Tendenz der Forschung werden sie

immer mehr zu den wichtigsten religionsethnologischen Methoden. Sie kommen dem „wissenschaftlichen" Ideal am nächsten, das in vielen geistes- und sozialwissenschaftlichen Disziplinen heutzutage gefordert wird: sie sind exakter als die historischen Methoden in dem Sinne, daß sie leichter kontrolliert werden können und sich eher für Reduktionen und Abstraktionen mit unterschiedlicher Brauchbarkeit eignen.

Einige Autoren rechnen „die phänomenologische Methode" zu den systematischen Methoden unseres Fachs. Dies ist nach meinem Verständnis nicht richtig. Die *Religionsphänomenologie* ist genaugenommen eine Unterabteilung unseres Fachs, oder vielmehr: eine Perspektive. Unglücklicherweise ist der Terminus selbst beladen mit philosophischen Prämissen, zumal unter dem enormen Einfluß, den van der Leeuws phänomenologischer Ansatz auf die gebildete Öffentlichkeit ausgeübt hat. Wenn wir die phänomenologische Perspektive aufnehmen wollen — und ich sehe keine Veranlassung, von ihr absehen zu sollen —, müssen wir zuallererst Abstand nehmen von der besonderen Art von Einfühlung, die van der Leeuw als Anhänger der philosophischen Phänomenologie vertreten hat. Wir brauchen eine objektive, neutrale Religionsphänomenologie, die dem Zweck dient, „vergleichende Religionswissenschaft" *in nuce* zu sein. Die Religionsphänomenologie sollte mit anderen Worten die vergleichende systematische Religionsforschung konstituieren. So ist dieser Begriff z. B. bei skandinavischen und italienischen Gelehrten während der letzten Jahrzehnte auch verstanden worden. Ich darf hierzu eine Definition anführen, die ich in einem anderen Zusammenhang schon einmal gegeben habe: „Die Religionsphänomenologie ist die systematische Erforschung der Religionsformen und damit ein Bestandteil der Religionswissenschaft, der religiöse Vorstellungen, Riten und Mythentraditionen unter einem vergleichenden morphologisch-typologischen Gesichtspunkt klassifiziert und systematisch untersucht." [27] Die Religionsphänomenologie versucht, feste Komponenten, d. h. Strukturen, im religiösen Erkenntnisobjekt zu identifizieren, seien es nun unabhängige Phänomene

[27] Å. Hultkrantz, The Phenomenology of Religion. Aims and Methods, Temenos 6, 1970, S. 74 f.

oder Beziehungen zwischen Phänomenen.[28] Wenn diese Strukturen isoliert und miteinander verglichen werden, bilden sie eine *Typologie* der Religionen und eine *Morphologie* des religiösen Materials. Zusammen mit einigen anderen Religionsphänomenologen setze ich voraus, daß wir eine endgültige Synthese der Religionen und der religiösen Gegebenheiten erreichen können, wenn wir nach und nach umfassendere Analysen von phänomenologischen Begriffseinheiten aufgestellt haben.

Die Religionsphänomenologie ist ein Gebiet, das sowohl „primitive" als auch „Hochreligionen" einschließt. Die Methoden, derer sie sich bedient, sind jedoch ethnologisch in dem Sinne, daß sie von Ethnologen und Anthropologen geprüft und entwickelt wurden. Leider haben einige Religionshistoriker recht gefährliche vergleichende Wege beschritten, ohne irgendwelche Kontrollverfahren zu benutzen, und unabhängig von zuverlässigen ethnologischen Kriterien. Eine erfolgreiche Religionsphänomenologie darf jedoch das letztere nicht übersehen. In Verbindung mit der Phänomenologie können die vergleichenden Methoden *typologisch* genannt werden (da vergleichende Methoden als solche auch historische Perspektiven einschließen). Die typologischen vergleichenden Methoden erstellen ein Inventar von einem bestimmten Phänomen-Typ, klassifizieren es in einem kategorialen Schema und systematisieren es nach bestimmten ausgewählten Prinzipien. Während die frühere typologische Forschung global vorging und auf dem Sammeln von Daten beruhte, lassen moderne typologische Untersuchungen einen Trend zu regional begrenzter Geltung erkennen und sind auf einem minutiös erstellten Inventar von Daten aufgebaut. Solche regionalen Untersuchungen können wie an einer gleitenden Skala aufgeführt werden; ethnische Provinzen, Kulturkreise und Kontinente bilden die hinsichtlich ihrer Größe aufsteigenden geographischen Einheiten, die untersucht werden sollen. Je kleiner das Gebiet, desto größer ist die Möglichkeit für einen einzelnen, es als Spezialist zu bewältigen. Das bedeutet, je kleiner das Gebiet ist, desto größer ist die Wahrscheinlichkeit, alle auftretenden Fakten aufzunehmen. Der amerikanische Anthropologe Schapera beschreibt dieses methodische,

[28] A. a. O. S. 78.

inventarisierende Verfahren als „intensives Vergleichen auf regionaler Grundlage" (intensive regional comparisons).[29] Dieses Verfahren kann natürlich sowohl für phänomenologische als auch für historische Zwecke von Nutzen sein.

Der regionale Ansatz ist in der Phänomenologie auf lange Sicht der lohnendste. Globale Untersuchungen sind zwar möglich, deren Ergebnisse erweisen sich aber als weniger zuverlässig, einfach deshalb, weil ein Prüfverfahren notwendig ist. Ein globales Vorgehen kann jedoch höchst fruchtbar sein und großen Einfluß auf die Theoriebildung und auf die Eröffnung neuer Sehweisen haben, wie man an Eliades anregenden Schriften sehen kann. Die globale Erforschung religiöser Merkmale führte manchmal zu statistischen Korrelationsanalysen, zu einem heuristischen Modell, das schon von Tylor vorgeschlagen wurde und das innerhalb der Anthropologie in den interkulturellen Forschungen, den sogenannten „cross-cultural studies" interessante Ergebnisse gezeitigt hat.[30] Es ist z. B. möglich, das Auftreten von animistischen Vorstellungen mit einer landwirtschaftlichen Umwelt in Zusammenhang zu bringen mit Hilfe solcher Analysen.

Auf regionaler Ebene können die typologischen Untersuchungen die Form von intensiver Erforschung von Beziehungen und Kovarianten annehmen. Die regionale typologische Analyse zeigt die Integrationsstruktur zwischen den jeweils relevanten Phänomenen und anderen religiösen Phänomenen mit den Strukturen oder Patterns der Kultur oder der Umwelt. Phänomene ähnlicher Integrationsstruktur können mit Erfolg verglichen werden; Eggan spricht in diesem Zusammenhang von der „Methode des kontrollierten Vergleichs" [31]. Eine solche Methode ermöglicht es, rekurrente religiöse Strukturen zu entdecken, unabhängig von historischen Zusammenhängen.

Als eine Methode, die die Beziehungen zwischen religiösen und

[29] I. Schapera, Some Comments on Comparative Method in Social Anthropology, American Anthropologist, 55.3, 1953, S. 353 ff.

[30] Vgl. z. B. L. W. Simmons, The Role of the Aged in Primitive Society, New Haven 1945.

[31] F. Eggan, Social Anthropology and the Method of Controlled Comparison, American Anthropologist, 56.5, 1954.

anderen Daten voraussetzt, baut die typologische Methode auf der *funktionalen* Methode auf. Funktionalismus bedeutet hier die Erforschung der Beziehungen zwischen religiösen Phänomenen und anderen religiösen sowie kulturellen, sozialen und anderen Phänomenen. Der Funktionalist begreift die Wechselwirkung zwischen dem religiösen Phänomen und jedem anderen Phänomen, mit dem es aufgrund eines Mechanismus von gegenseitiger Abhängigkeit verbunden ist (Malinowski), oder sogar als operationales System, innerhalb dessen jedes einzelne Element einen Beitrag zum Ganzen leistet (Radcliffe-Brown). Malinowski empfiehlt, die funktionalen Situationen zu beobachten; z. B. magische Funktionen in einer Situation von Ungewißheit und Angst, wobei deren Zweck als eine Befreiung von der Angst verstanden werden kann.[32] Er war davon überzeugt, daß Religion wie auch Kultur als solche grundlegende, biologische Bedürfnisse befriedigt und sie in abgeleitete soziale und kulturelle Bedürfnisse überführt. Dies ist ein Gedankengang, der kaum realistisch zu nennen ist, da es, wie spätere Funktionalisten nachgewiesen haben, ebenso *Fehlfunktionen* oder negative Funktionen gibt, die religiösen und sozialen Interessen entgegenwirken. Darüber hinaus sind einige Phänomene „Überbleibsel" aus vergangenen Zeiten und daher ohne Funktion (oder sie haben eine neue Funktion erhalten, die mit ihrem ursprünglichen Charakter nicht übereinstimmt). Die funktionalen Mechanismen mögen zwar bestimmte Bedürfnisse befriedigen, aber in erster Linie sind sie Bestandteile ein und derselben begrifflichen Struktur.

Dies ist nun der Grund, warum der Funktionalismus für die Religionswissenschaftler höchst bedeutsam wird. Sozialanthropologen haben beobachtet, wie funktionale Verbindungen sich zu Einheiten zusammenbündeln. Als Behavioristen haben sie sich zunächst interessiert für die Komplexität des rituellen Verhaltens, genannt „ritual action"; darüber hinaus haben sie jedoch auch ihre Aufmerksamkeit auf die „Wertsysteme" und „Glaubenssysteme" gelenkt. Ein Glaubenssystem z. B. ist die Organisation von religiösen Vorstellungen und anderen Vorstellungen, sofern sie sich auf die

[32] B. Malinowski, Magic, Science and Religion and other essays, Garden City 1954, S. 27 ff, 29 ff, 90.

tief verwurzelten Glaubensvorstellungen über die Natur der Dinge beziehen. Diese Glaubensvorstellungen stehen in einem funktionalen Interaktionszusammenhang und konstituieren damit ein eigenes System. Religion kann damit in ihrem äußerlichen Aspekt als eine Reihung von Glaubenssystemen aufgefaßt werden.

Solche Beobachtungen des funktionalen Zusammenwachsens, zusammen mit Erfahrungen aus der Individual- und Sozialpsychologie haben den Weg geebnet für Benedicts *Pattern*-Ansatz.[33] Während Benedict die religiösen Elemente dem, was sie „pattern of culture" nannte, unterordnete, dürften Religionshistoriker eher geneigt sein, das Konzept *pattern of religion* zu verwenden, um damit zum Ausdruck zu bringen, daß die einzelne Religion ein ganzheitliches Konzept darstellt. Dieses „Religions-Pattern" sollte dann nach denselben Kriterien wie das „Kultur-Pattern" definiert werden: es ordnet die religiösen Phänomene um einen Zentralwert an und bildet ein Profil (eine „Gestalt"), das es von anderen Religions-Pattern unterscheidet. Im Hinblick auf klassische Religionen können wir sagen, daß die Distanz zwischen griechischer und römischer Religion mit solchen Gebärden wie dem Opfer *capite aperto* gegenüber dem *capite velato* gefaßt werden kann; Gebärden, die ihre Begründung in dem grundlegenden Wert des Verhaltens den Göttern und der übernatürlichen Welt gegenüber haben.

Benedict nannte ihre Patterns auch *Konfigurationen,* ein Ausdruck, der weniger streng verwendet wurde und ursprünglich die neutrale Bedeutung eines Arrangements oder Systems hatte, bei dem die Totalität mehr ist als die Summe der einzelnen Bestandteile. Dieses Konzept kann mit Gewinn bei der Analyse funktionaler Einheiten innerhalb der Religion verwendet werden. So konnte der Verfasser feststellen, daß ein und dieselbe Stammesreligion verschiedene „alternative Konfigurationen von religiösen Glaubensvorstellungen" enthielt, die unter bestimmten Umweltbedingungen und in bestimmten sozialen Situationen aktualisiert werden und die sich gegenseitig ausschließen.[34] Solche Konfigurationen haben einen

[33] R. Benedict, Patterns of Culture, London 1946.

[34] Vgl. Å. Hultkrantz, Configurations of Religious Belief among the Wind River Shoshoni, Ethnos 21.3—4, 1956.

weiter gesteckten Rahmen als die Glaubenssysteme, da sie über Glaubensvorstellungen hinaus auch Mythen, Riten und allgemein religiöses Verhalten mit einschließen. Die Opposition zwischen Konfigurationen zeigt, daß Malinowskis funktionales Schema nicht ausreicht und daß die Religionswissenschaft unser Verständnis von „Funktionen" erweitern kann.

Funktionalistische Methoden sind eng verbunden mit *strukturellen* Analysen der Religion. So hatte Radcliffe-Brown, „Funktion" als den Beitrag definiert, den ein Teil für die Totalität leistet, und das letztere als „Struktur" interpretiert. Strukturen sind den erklärten Strukturalisten zufolge geschlossene Systeme oder Einheiten, die durch eine logische Analyse erfaßt werden können. So faßt z. B. Lévi-Strauss Struktur als ein mathematisches Modell auf. Während sich der Funktionalismus auf spezifische, konkrete kulturelle Situationen konzentrierte, arbeitet der Strukturalismus ebenso mit Vergleichen und erstellt häufig Generalisierungen. Deshalb ist er von seinen Anhängern als eine „wissenschaftliche" Methode bezeichnet worden, im Gegensatz zu dem „intuitiven" Humanismus anderer vergleichbarer Methoden, etwa der des Funktionalismus und der historischer Rekonstruktionen. Das hauptsächliche Forschungsobjekt der Strukturalisten war die Gesellschaft, nicht Kultur und nicht Religion als solche. Wenn z. B. Radcliffe-Brown einen Aufsatz über Ahnenverehrung in bestimmten Gesellschaften schreibt, dann ist er an deren Integration in das System der Verwandtschaftsbeziehungen interessiert, die ein Modell für seine Verästelungen liefert, und er ist besonders an der Tatsache interessiert, daß diese Art der Verehrung die soziale Solidarität in der Gruppe verstärkt. Radcliffe-Brown hat unsere Aufmerksamkeit darauf gelenkt, welche engen Beziehungen zwischen religiöser und gesellschaftlicher Struktur bestehen, und kein Religionsethnologe, der heutzutage ernstgenommen werden will, kann die Analyse der Beziehung zwischen Religion und Gesellschaft vernachlässigen.

Das Problem besteht darin, wie weit uns die strukturalistische Methode voranbringen kann. Radcliffe-Brown meinte, daß sie den religiösen Fakten mehr Gerechtigkeit widerfahren läßt, als dies die historische Methode tat; ihr Hauptresultat bestehe darin, daß wir den Beitrag kennenlernen, den die Religion für die Schaffung und

Bestätigung von sozialer Ordnung leistet.[35] Das hieße jedoch, die Bedeutung der Religion *in et per se* zu übersehen; und eben dieser Fehler ist von vielen seiner Anhänger auch bis heute gemacht worden. (Ich nehme hier einen Gelehrten wie Evans-Pritchard aus, für den eine religiöse Tatsache unabhängig von ihrer gesellschaftlichen Funktion einen autonomen Wert hat.[36]) Einige Forscher haben demgegenüber Radcliffe-Browns Äußerung umgekehrt, indem sie erfahren wollen, in welcher Weise die gesellschaftliche Strukturiertheit der Religion diese in irgendeinem Aspekt erhellt. Ich brauche den Leser hier nur an die Erforschung des Sakralkönigtums im Nahen Osten zu erinnern (die, um bei der Wahrheit zu bleiben, schon vor dem Strukturalismus entstand, die aber in den letzten Jahrzehnten einer strukturalistischen Neuinterpretation unterzogen wurde), oder an Georges Dumézils strukturalistische Klassifikation der indoeuropäischen religiösen Vorstellungswelt.[37]

Wenn die strukturale Methode auf diese Weise die Gesellschaft zum Modell für religiöse Ordnungen macht, ist sie für Religionshistoriker von großem Nutzen. Die Sache sieht jedoch anders aus, wenn sowohl die Gesellschaftsstruktur als auch die Struktur der Religion auf ein Ordnungsprinzip zurückbezogen werden, das, wie behauptet wird, identisch sei mit einer bestimmten Denkform. Für Lévi-Strauss sind gesellschaftliche, literarische und religiöse Strukturen insgesamt Äußerungsformen desselben dialektischen Denkprozesses. Er führt empirische Fakten zurück auf mathematische Modelle, die auf unterschiedlichen strategischen Ebenen untereinander identisch sind; konsequenterweise kann ein politisches System in einen Mythos überführt werden und umgekehrt.[38] Diese Modelle zeigen, wie eine Reihe von binären Oppositionen durch zusammen-

[35] A. R. Radcliffe-Brown, Structure and Function in Primitive Society, London 1952, S. 153 f.

[36] E. E. Evans-Pritchard, Nuer Religion, Oxford 1956, S. 121 f; Vgl. auch ders., Theories of Primitive Religion, Oxford 1965.

[37] G. Dumézil, L'idéologie tripartie des Indo-Européens, Collection Latomus, 31, Brüssel 1958.

[38] S. z. B. C. Lévi-Strauss, The Structural Study of Myth, in: Th. A. Seboek (Hrsg.), Myth. A Symposium, Bloomington 1958.

fassende Synthesen vermittelt sind, die im Laufe der Zeit neue Oppositionen erzeugen usw. Wir brauchen uns hier nicht tiefer in diese hegelianisch-marxistischen Theorien zu vergraben, bei denen die Religion zu einer bedeutsamen Form des Denkens unter vielen anderen aufgelöst wird und bei denen den religiösen Kategorien keine unverwechselbaren Merkmale mehr eignen. Wenn Lévi-Strauss sich auf ein religiöses Phänomen konzentriert, auf den Totemismus, dann interpretiert er ihn bezeichnenderweise als ein illusionäres Konzept, das lediglich einen dialektischen Denkmechanismus verschleiert. [39] Heutzutage ist dieser dialektische Strukturalismus vielerorts sehr populär, und eine ganze Anzahl religiöser Erscheinungen ist durch einfältige „Erklärungen" verzerrt worden.[40] Wenn Lévi-Strauss uns das formale Gleichgewicht z. B. in der Konstruktion eines Mythos zeigt, seinen Stil und seine Harmonie, dann deckt er nicht gleichzeitig Zweck und Funktion dieses Mythos auf, Aspekte, die für den Religionswissenschaftler höchst bedeutsam sind. Deshalb halte ich den Weg, der von diesem französischen Denker gewiesen wurde, im Blick auf unser Fach nicht für brauchbar. Wir können andererseits von seiner Unterscheidung zwischen bewußten und unbewußten Modellen und von seiner Demonstration der Selbständigkeit von Modellen profitieren. Modelle spiegeln sicherlich Gedanken und Vorstellungen wider, die in der gesellschaftlichen Organisation ebensogut wie die Religion Anwendung finden, und sie sind nicht notwendig in dem ersteren begründet.

Es ist verlockend, Eliades Symbolismusforschung als eine Art Strukturalismus zu charakterisieren. Die Symbole, die er identifiziert, weisen viele Formen auf, aber sie können auf eine zentrale Bedeutung zurückgeführt werden. [41] Hinter den verschiedenen Erscheinungsformen eines Symbols wie dem der Sintflut und der

[39] C. Lévi-Strauss, Le totémisme aujourd'hui, Paris 1965.

[40] Vgl. z. B. B. Nathorst, Formal or Structural Studies of Traditional Tales, Stockholm Studies in Comparative Religion, 9, Stockholm 1969.

[41] M. Eliade, Images and Symbols. Studies in Religious Symbolism, New York 1961, S. 15.

Taufe gibt es eine strukturelle Identität; sie sind — so könnte man sagen — Variationen desselben strukturellen Modells.

Die strukturell-funktionalen Methoden haben den Weg geebnet für den letzten der systematischen Ansätze, den wir hier betrachten werden, nämlich die *Ökologie der Religion* (ecology of religion). Sie schließt eine Neuinterpretation des alten Problems der Wechselwirkung zwischen Umwelt und Religion ein. Die einseitige Betonung der Umweltbedingungen, wie sie vor sechzig Jahren gang und gäbe war, hatte ihre Ursache in einer negativen Haltung der damaligen Religionswissenschaftler dem ganzen Problem gegenüber. Demgegenüber hat man in geographischen Forschungen darauf bestanden, die Korrespondenz näher zu bestimmen, und dies hat in jüngster Zeit die Aufmerksamkeit der Religionsforscher erregt. [42] Natürlich ist das Interesse der Kulturgeographen in erster Linie auf den Einfluß gerichtet, den die Religion auf die Landschaft ausübt und nicht umgekehrt. Für Religionswissenschaftler ist die Tatsache von größter Bedeutung, daß Ethnologen in jüngster Zeit den Einfluß der Natur auf die Kultur positiv neubewertet haben. Die Religion hat in diesem Zusammenhang nur wenig Beachtung gefunden, da aus verständlichen Gründen die materielle und technische Kultur Einflüssen der Umwelt gegenüber offener sind. [43] Dennoch ist es möglich, eine *religions-ökologische* Methode zu definieren. Sie geht von der Erkenntnis aus, daß einerseits die Natur die Möglichkeit des Menschen begrenzt, eine Kultur und damit indirekt auch Religion hervorzubringen und daß sie andererseits das Entstehen bestimmter religiöser Pattern anregt. Wir wissen mit ziemlicher Sicherheit, daß dieselben grundlegenden religiösen Pattern immer dort entstehen, wo ähnliche natürliche und (was hinzugefügt werden muß) ähnliche technologische Bedingungen herrschen. Wenn wir die Beziehungen zwischen Umwelt und Religion in verschiedenen Religionen vergleichen, können wir „religions-ökolo-

[42] S. z. B. J. Sprockhoff, Religiöse Lebensformen und Gestalt der Lebensräume, Numen 11, 1964, S. 85 ff; und D. E. Sopher, Geography of Religions, Englewood Cliffs 1967.

[43] Vgl. J. H. Steward, Theory of Cultural Change, Urbana Illinois 1955.

gische Typen" aufstellen. Die Religion der Nomaden in der Wüste ist ein solcher Typ, der von den Forschern entdeckt worden ist, die über die israelitische Religion arbeiteten (man denke z. B. an Frankfort); die Religion der arktischen Jäger ist ein anderer Typ. Die religionsökologische Methode, die auf der Erforschung der Adaptionen der Natur seitens der Religion aufbaut — seien sie nun direkt oder indirekt, durch kulturelle und gesellschaftliche Vorgänge vermittelt —, ist eine erfolgversprechende Methode, die es ermöglicht, Religionen neu zu strukturieren und eine neue Interpretation der Bedeutung religiöser Zusammenhänge zu gewinnen.[44]

4

Die Religionshistoriker tendieren aus verständlichen Gründen dazu, eine historische Perspektive in ihrem Fach anzuwenden. Obwohl historische Ansätze eher als systematische für unser Fach typisch sind, gilt dies nicht für den speziellen Bereich der Religionsethnologie. So viele Schulen der historischen Methode auf diesem Gebiet einander auch abgelöst haben, alle waren sie mit verschiedenen Mängeln behaftet. Der Grund dafür liegt offensichtlich in der Natur des Quellenmaterials. Abgesehen von einigen älteren Dokumenten von Missionaren und Reisenden oder anderen frühen Beobachtern haben wir Quellen zur Verfügung, die sich auf die „ethnographische Gegenwart" beziehen, wie der Terminus lautet; sie enthüllen dementsprechend auch keine historische Dimension. Die historischen Schulen haben versucht, diesen Mangel zu beheben, indem sie eine historische Aufeinanderfolge aus der Typologie der religiösen Phänomene gewannen (Evolutionismus) oder aus deren räumlicher Wechselbeziehung erschlossen (Geschichte in engerem Sinne). Wir werden hier nur solche methodologischen Ansätze besprechen, die heute zur Anwendung gelangen.

Die *vergleichende historische Methode* beruht auf der Beobach-

[44] Die komplizierten Einzelheiten dieser Methode sind beschrieben in: Å. Hultkrantz, An ecological Approach to Religion, Ethnos 31.1—4, 1966, S. 131 ff.

tung von Ähnlichkeiten zwischen religiösen Phänomenen, die unterschiedlichen geographischen Räumen angehören. Solche Ähnlichkeiten können auf Parallelentwicklung oder historische Kontakte zurückgeführt werden. Es ist eine bekannte Tatsache, daß die Evolutionisten um die Jahrhundertwende (und sogar noch viel später) die erste Möglichkeit bevorzugten, während die historischen Schulen (Pater Schmidts kulturgeschichtliche Ethnologie, Frobenius' morphologische Schule, Boas' und Wisslers Anthropologie usw.) die zweite Möglichkeit der ersten vorzogen. Dieses Problem ist in der Ethnologie immer noch aktuell, nicht zuletzt in der Religionsethnologie. Die einseitigen Lösungen, die in der früheren Forschung angestrebt wurden, sind jedoch differenzierten Interpretationsversuchen gewichen: je nach den besonderen Umständen werden Ähnlichkeiten als Produkte der Diffusion erklärt, als Traditionen eines gemeinsamen Erbes oder als Zeugnisse für eine unabhängige Erfindung (insbesondere für Konvergenz). Es gibt keine Methoden, die uns vorschreiben, welche Lösung gewählt werden soll, aber einige der Kriterien, die Ratzel, Graebner und Frobenius entwickelten, können uns dabei helfen; ich denke vor allem an das Kriterium der Qualität, das der Quantität und an das Kriterium der Kontinuität.[45] Diese Kriterien können angewendet werden, ohne daß wir uns selbst irgendeiner der historischen Theorien verpflichten, die von denen, die jene Kriterien entwickelten, aufgestellt wurden. Sie sind nicht unfehlbar, und sie bewahren uns nicht davor, das zu tun, was Radcliffe-Brown einmal abfällig als „konjekturelle Geschichte" bezeichnet hatte; wenn sie aber mit einem guten Urteilsvermögen angewendet werden, können sie das Problem klären helfen.

Jedenfalls können die vergleichenden religionshistorischen Forschungen normalerweise nicht mehr als Wahrscheinlichkeitsaussagen treffen. Diese Aussagen sind daher hypothetisch und dürfen nicht als Fakten mißverstanden werden, es sei denn besondere Bedingungen, z. B. dokumentarische Zeugnisse, lassen diese Interpretation

[45] Diese Kriterien sind auch in einem religionsgeschichtlichen Werk niedergelegt: P. W. Schmidt, Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte, Münster i. W. 1930.

zu. Andererseits können wir nicht auf diese Forschung verzichten. Wie schon gesagt, ist auch eine funktionalistische Interpretation gefährlich, solange sie nicht von diffusionistischen Untersuchungen überprüft wird.

Wenn wir uns nun den religiösen Kontakten oder der *Diffusion* religiöser Merkmale zuwenden, können wir feststellen, daß dieser Ausdruck sowohl den Prozeß als auch die Ergebnisse der Verbreitung bezeichnet. Zur Unterscheidung von dem Prozeß der Akkulturation, auf den wir weiter unten zurückkommen werden, beschreibt der Prozeß der Diffusion nicht die Berührung zwischen zwei vollständigen Kulturen und Religionen, sondern den Kontakt zwischen einzelnen religiösen Elementen und Zusammenhängen, die an verschiedenen Orten entstanden sind. Formal gesehen kann dieser Prozeß auf folgenden Wegen zustande kommen: Verbreitung durch die Wanderung von Völkern, durch direkte Transmission (d. h. durch Kontakte zwischen individuellen Vertretern zweier Religionen) und durch „stimulus-diffusion" (Kroeber) oder Ideen-Diffusion. Das letztere bezeichnet den Vorgang, daß eine allgemeine Idee von einem kultischen Komplex oder von einem Glaubenskomplex von einer Kultur zur anderen übertragen wird, wobei die Empfänger sie in eine neue Form gießen. In funktioneller Hinsicht können wir drei Hauptphasen im Diffusionsprozeß unterscheiden, nämlich die Begegnung mit einem Merkmal oder einem Komplex, seine Akzeptierung oder Zurückweisung durch die Gesellschaft und seine Integrierung in die traditionelle Kultur und Religion. Integrierung bedeutet, daß das eingeführte Merkmal sowohl modifiziert als auch transformiert wird hinsichtlich seiner Gestalt, seiner Bedeutung und seiner Funktion. [46]

Ein solcher Integrationsprozeß kann, wenn er jüngeren Datums ist, mit Hilfe von dokumentarischen Zeugnissen verfolgt werden. Die Benutzung von Dokumenten zur Erhellung einer lokalen Entwicklung kennzeichnet diese Untersuchung als eine, in der die *monographisch-historische Methode* zur Anwendung kommt. Im Prinzip weicht diese Methode nicht von denen ab, die in der Ge-

[46] Vgl. R. Linton, The Study of Man, New York/London 1936, S. 334 ff.

schichtswissenschaft oder in der historischen Erforschung der klassischen Religionen verwendet werden; das Untersuchungsmaterial besteht aus datierten Nachrichten aus der Vergangenheit. Diese Rekonstruktion der lokalen Geschichte einer Stammesreligion mit Hilfe von Berichten einer Handelsniederlassung, Regierungsdokumenten, missionarischen Zrugnissen und früheren ethnographischen Befunden ist ein neuer Trend in der Ethnologie und der Religionsethnologie, die in Amerika unter der Bezeichnung „ethnohistory" bekanntgeworden ist.[47] Sie ist natürlich nur dann anzuwenden, wenn der ins Auge gefaßte Stamm seit längerer Zeit bekannt ist. Die übliche kritische Prüfung der Dokumente, wie sie aus der Geschichtswissenschaft bekannt ist, ist das Verfahren, das man dabei anwendet; seine Einzelheiten brauchen hier nicht diskutiert zu werden. Ein direkterer Weg, die Vergangenheit aufzudecken, wurde von Radin für den Fall, daß keine Dokumente vorliegen, vorgeschlagen: die Rekonstruktion durch internes mündliches Zeugnis und durch Zeugnisse, die sich aus der Eigenart der existierenden Institutionen ergeben. Diese Methode jedoch ist höchst problematisch.[48]

Eine Zeitlang war es in unserem Fach selbstverständlich, daß historische Probleme ausschließlich mit streng historischen Methoden angegangen werden können. Der *evolutionistische Ansatz* schied als eine höchst fehlerhafte Methode aus, und als ein brauchbares Prinzip wurde der „Antievolutionismus" verkündet. Wir kennen die Fehler der älteren Evolutionisten: daß die Entwicklung der Religion der biologischen Evolution vergleichbar sei, daß jede Entwicklung einer Religion dieselben Stufen durchlaufen habe, daß Daten aus verschiedenen Gegenden und Zeiten unangefochten zusammengesucht werden könnten, daß typologische Reihen als chronologische Abfolgen interpretiert werden könnten, daß es Entwicklungsgesetze gäbe und daß jede Evolution wertmäßig progres-

[47] Vgl. Å. Hultkrantz, Historical Approaches in American Ethnology, Ethnologia Europaea, 1.2, 1967, S. 18 ff.

[48] P. Radin, The Method and Theory of Ethnology, New York/London 1933; vgl. auch J. Vansina, Oral Tradition. A Study in Historical Methodology, Edinburgh 1965.

siv verlaufe (daß es z. B. eine Entwicklung von einfachen Formen des Geisterglaubens hin zum Monotheismus gäbe). Indessen haben Anthropologen seit den vierziger Jahren den „evolutionistischen Irrtum" neu interpretiert und herausgefunden, daß es tatsächlich von Vorteil sei, mit einem Konzept wie dem der Evolution zu arbeiten. In ihrem Sprachgebrauch bedeutet Evolution die Entwicklung von älteren zu jüngeren Formen durch eine fortschreitende funktionale Differenzierung und strukturelle Komplexität — eine Entwicklung, bei der jede neue Form potentiell in der vorangegangenen enthalten ist. Der „neue Evolutionismus" ist kein Ersatz, sondern eine Ergänzung der historischen Methode, wie sie oben skizziert wurde. Im allgemeinen weisen die Befürworter dieses Evolutionismus die sterilen und eingleisigen Entwicklungsschemata der alten Evolutionisten zurück. Sie arbeiten auf einer streng empirischen Basis, und ihre Entwicklungs-Pattern können in der Tat als verkürzte Geschichte aufgefaßt werden. [49]

Ein wichtiges Merkmal des neuen Evolutionismus besteht darin, daß sein Ansatz ganzheitlich ist: religiöse Elemente werden als Bestandteile kultureller Ganzheiten miteinander verglichen. Ob die Evolution als eine Aufeinanderfolge von Entwicklungsstufen aufgefaßt wird (Lewis White), oder als ein funktionaler Prozeß (Julian Steward), in jedem Fall wird die religiöse Entwicklung in den Termini bekannter kultureller Entwicklungen ausgedrückt. Indem die Forscher historische Entwicklungen kultureller Pattern (nicht einzelner Erscheinungen, sondern Klassen von Erscheinungen, wie White sagt) vergleichen, sind sie in der Lage, Gesetzmäßigkeiten — einige sprechen sogar von „Gesetzen" — in der religiösen Entwicklung zu beobachten. Religiöse Strukturen und Pattern können leichter angepeilt werden als individuelle Erscheinungen wie die Gottesvorstellung oder sakrifizielle Riten. Ein Modell einer solchen evolutionistischen Forschung ist Stewards Übersicht über die Phasen der großen Zivilisationen und ihrer Religionen. Er entdeckt z. B. eine bedeutsame Korrelation zwischen einer bestimmten kultu-

[49] Die Hauptvertreter des neuen Evolutionismus sind L. A. White und J. H. Steward. Vgl. auch Anm. 43.

rellen Entwicklungsstufe und dem Auftreten der großen Propheten und religiösen Erneuerer um 500 v. Chr.

Die Einzelheiten der neuen evolutionistischen Verfahrensweisen sind bis jetzt heftig umstritten, und es sind verschiedene Schulrichtungen entstanden. Religionshistoriker scheinen mit diesen Tendenzen erstaunlicherweise kaum vertraut zu sein. Es ist möglich, daß der *faux pas* des alten eingleisigen Evolutionismus noch immer als abschreckend empfunden wird.

Die neue evolutionistische Perspektive liefert uns eine Synthese religiöser Entwicklungsvorgänge und schließlich eine Synthese der Religionsgeschichte. Sie stellt darüber hinaus Möglichkeiten bereit, prähistorische Vorgänge der Religionsentwicklung zu interpretieren. Für diese Rekonstruktion sind die Ergebnisse der Religionsökologie von erheblicher Bedeutung. Wenn das Konzept von Religionstypen (s. o.) stichhaltig ist, dann muß die Korrespondenz zwischen ähnlichen religiösen Pattern, ähnlichen Technologien und ähnlichen Umwelteinflüssen auch für prähistorische Zeiten gelten. Die Archäologie liefert uns nur wenige Schlüssel für die Kenntnis der Vergangenheit, aber bis zu einem gewissen Grade erlaubt sie eine Interpretation nicht nur gesellschaftlicher, sondern auch religiöser Tatsachen. Es scheint begründet zu sein, hier von speziellen *religions-archäologischen* Methoden zu sprechen. Dieser Gesichtspunkt sprengt jedoch den Rahmen dieses Aufsatzes.

Die Aufmerksamkeit der Religionshistoriker richtet sich heute jedoch in zunehmendem Maße auf die Erforschung zeitgenössischer religiöser Prozesse. Diese werden meistens unter dem Begriff *Synkretismus* zusammengefaßt, wobei jedoch der Terminus *religiöse Akkulturation* vorzuziehen ist, da die zur Rede stehenden religiösen Prozesse eng mit kulturellen Prozessen verknüpft sind und oft sogar von den letzteren motiviert sind. In den typischen Fällen bezieht sich religiöse Akkulturation auf den Prozeß religiöser Veränderung innerhalb eines vollständigen Kulturkontaktes. Dieser Prozeß kann unilateral oder bilateral verlaufen. In den meisten Fällen konzentriert man sich bei der Erforschung der religiösen Akkulturation auf die Art und Weise, in der primitive Religionen unter christlichen oder islamischen Einflüssen verändert werden.

Die religiöse Akkulturation trifft auf drei Reaktionen: Erstens

kann sie „akzeptiert“ werden, freiwillig oder mit Gewalt. Zweitens kann sie von der traditionellen Religion „adaptiert“ werden — dies ist die Phase, die man Synkretismus nennen kann —, auf eine Weise, die man als „Assimilation“ oder sogar als „Fusion“ bezeichnet (wenn nämlich die Assimilation wechselseitig ist), worunter eine Situation von Kulturverlust und Verlust an alten religiösen Werten zu verstehen ist. Drittens gibt es eine „Reaktion“, die in diesem Zusammenhang unseren Akkulturationstheoretikern zufolge populäre Bewegungen meint, die eine Konsequenz der vorhergehenden Vorgänge darstellen.[50] Diese Bewegungen wurden manchmal kontraakkulturativ“ genannt, da sie versuchen, der beherrschenden Stellung der fremden Kultur und Religion entgegenzuwirken. Positiver ist die Bezeichnung „revitalization movements“. Nach der Definition von Wallace sind darunter verschiedene Phänomene zu verstehen: „nativistische“ Bewegungen, die versuchen, fremde Personen und fremde religiöse Erscheinungen zu eliminieren; „revivalistische“ Bewegungen, die den Versuch unternehmen, untergegangene Bestandteile der traditionellen Religion mit neuem Leben zu füllen, „chiliastische“ und „messianische“ Bewegungen usw.[51] Funktionale, strukturelle und historische Methoden sind in diesem Ansatz der religiösen Akkulturation ineinander verflochten, ein Ansatz, der in der gegenwärtigen Religionswissenschaft äußerst vielversprechend ist.

An dieser Stelle müssen wir diesen kurzen und selektiven Überblick über religionsethnologische Methoden beenden. Wie ich hoffe, wird der Leser einen allgemeinen Eindruck davon erhalten haben, daß dem Religionsethnologen viele methodische Werkzeuge zur Verfügung stehen. Je mehr er dazu motiviert ist, sie zu gebrauchen, desto mehr wird er sie entwickeln, um damit unserem Fach und dessen Zielen zu dienen.

50 J. H. Steward, Cultural Causality and Law. A Trial Formulation of the Development of Early Civilizations, American Anthropologist, 51.1, 1949.

51 A. F. C. Wallace, Revitalization Movements, American Anthropologist, 58.2, 1956, S. 267; vgl. auch R. Linton, Nativistic Movements, American Anthropologist, 45.2, 1943.

LITERATURVERZEICHNIS

Max Müller, Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft, Straßburg 1876.

P. D. Chantepie de la Saussaye, Die vergleichende Religionswissenschaft und der religiöse Glaube, Freiburg i. Br.—Leipzig—Tübingen 1898.

Goblet d'Alviella, De l'emploi de la méthode comparative dans l'étude des phénomènes religieux, in: Revue de l'Histoire des Religions 44 (1901) 1—15.

E. Hardy, Zur Geschichte der vergleichenden Religionsforschung, in: Archiv für Religionswissenschaft 4 (1901) 45—66; 97—135; 193—228.

A. v. Harnack, Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte, Gießen 1901.

J. Réville, L'histoire des religions et les facultés de théologie. A propos d'une récente brochure de M. le professeur Ad. Harnack, in: Revue de l'Histoire des Religions 44 (1901) 423—438.

G. Foucart, Histoire des religions et méthode comparative, Paris 1912.

R. Pettazzoni, La science des religions et sa méthode, in: Scientia 13 (1913) 128—136.

N. Söderblom, Natürliche Theologie und allgemeine Religionsgeschichte, Stockholm—Leipzig 1913; schwed.: Naturlig religion och religionshistoria, Stockholm 1914.

A. Deissmann, Der Lehrstuhl für Religionsgeschichte, Berlin 1914.

H. Hackmann, Allgemeine Religionsgeschichte, in: Nieuw Theologisch Tijdschrift 8 (1919) 327—351.

H. Hackmann, Werturteil und Vergleichung der Religionen, in: Nieuw Theologisch Tijdschrift 9 (1920) 117—135.

K. Deissner, Religionsgeschichtliche Parallelen, ihr Wert und ihre Verwendung (= Prinzipienfragen der neutestamentlichen Forschung, Heft 1), Leipzig 1921.

H. Frick, Allgemeine Religionswissenschaft und Missionskunde in ihrer organischen Verbundenheit, in: Theologische Blätter 1 (1922) Spalte 97—103.

F. Heiler, Das Gebet, 5. Aufl. München 1923, S. 16—26: Aufgabe und Methode der Religionswissenschaft.

C. Stange, Die Aufgabe der Religionsgeschichte, in: Zeitschrift für systematische Theologie 1 (1923—24) 301—313.

C. Clemen, Das Studium der allgemeinen Religionsgeschichte an den deutschen Universitäten, in: Deutsche Akademische Rundschau 6 (1924) 4 f.

R. Pettazzoni, Svolgimento e carattere della storia delle religioni, Bari 1924.

J. Wach, Religionswissenschaft. Prologemena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung, Leipzig 1924.

J. B. Aufhauser, Missions- und Religionswissenschaft an der Universität, 2. Aufl. München 1925.

B. Heigl, Religionsgeschichtliche Methode und Theologie, Münster 1926.

H. Frick, Vergleichende Religionswissenschaft, Berlin—Leipzig 1928.

J. Schmidlin, Missions- und Religionswissenschaft, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft, und Religionswissenschaft 18 (1928) 1—4.

A. Titius (Hrsg.), Deutsche Theologie. Bericht über den ersten deutschen Theologentag zu Eisenach (Herbst 1927), Göttingen 1928, S. 194—228: Religionsgeschichtliche Abteilung (Beiträge von: A. Jeremias, K. Beth, F. Niebergall, H. W. Schomerus, C. Clemen, H. Frick).

J. Wach, Und die Religionsgeschichte? Eine Auseinandersetzung mit D. Paul Althaus, in: Zeitschrift für systematische Theologie 6 (1928) 484—497.

H. Pinard de la Boullaye, L'étude comparée des religions, 2 Bde., 3. Aufl. Paris 1929—1931.

H. H. Schaeder, Historische Theologie und Religionsgeschichte, in: Zeitschrift für systematische Theologie 9 (1931) 567—579.

J. Witte, Wandlungen in der Religionswissenschaft und Mission, in: Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft 47 (1932) 97 ff.

H. Rust, Entwurf zu einer Theologie der Religionsgeschichte, in: Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft 48 (1933) 289 ff.

J. Przyluski, Y a-t-il une science des religions?, in: Revue de l'Histoire des Religions 114 (1936) 52—68.

E. O. James, Comparative Religion, London 1938.

E. Hirschmann, Phänomenologie der Religion: Eine historisch-systematische Untersuchung von „Religionsphänomenologie" und „religionsphänomenologischer Methode" in der Religionswissenschaft, Würzburg 1940.

G. van der Leeuw, Religionsgeschichte und persönliches religiöses Leben, in: In Deo omnia unum (Festschrift F. Heiler), München 1942, 4—24.

R. F. Merkel, Zur Geschichte der Religionsphänomenologie, in: In Deo omnia unum, München 1942, 38—61.

G. Rosenkranz, Zur Methodik der Religionswissenschaft als geisteswissenschaftlicher Disziplin, in: Deo omnia unum, München 1942, 25—37.

G. Widengren, Religionshistoria och religionsfenomenologi, in: Religion och Bibel 1 (1942) 21—25.

A. Jepsen, Anmerkungen zur Phänomenologie der Religion, in: Festschrift Alfred Bertholet, Tübingen 1950, 267—280.

G. Rosenkranz, Die Notwendigkeit evangelisch-theologischen Studiums der Fremdreligionen um der Mission willen, in: Theologische Literaturzeitung 75 (1950) Spalte 307—314.

W. Cantwell Smith, The Comparative Study of Religions, Montreal 1951.

B. Forell — H. Frick — F. Heiler, Religionswissenschaft in neuer Sicht, Marburg 1951.

C. J. Bleeker, The Relation of the History of Religions to kindred Religious Sciences, particularly Theology, Sociology of Religion, Psychology of Religion and Phenomenology of Religion, in: Numen 1 (1954) 142—152.

F. Heiler, How can Christian and Non-Christian Religions Co-operate?, in: The Hibbert Journal 52 (1954) 3—12.

E. O. James, The History, Science and Comparative Study of Religion, in: Numen 1 (1954) 91—105.

R Pettazzoni, Essays on the History of Religions, Leiden 1954, S. 215—219: History and Phenomenology in the Science of Religion.

Å. Hultkrantz, Religious Tradition, Comparative Religion and Folklore, in: Ethnos 21 (1956) 11—29.

M. Eliade, Patterns in Comparative Religion, London—New York 1958.

J. Wach, The Comparative Study of Religions, New York 1958; dt.: Vergleichende Religionsforschung, Stuttgart 1962.

M. Eliade u. J. M. Kitagawa (Hrsg.), The History of Religions. Essays in Methodology, Chicago 1959; dt.: Grundfragen der Religionswissenschaft, Salzburg 1963.

R. Pettazzoni, Il metodo comparativo, in: Numen 6 (1959) 1—14.

M. Vereno, Die Bedeutung der Religionswissenschaft in unserer Zeit, in: Kairos 1959, 196—205.

R. J. Zwi Werblowsky, The Comparative Study of Religions — a Review Essay, in: Judaism: A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought 8 (1959) 1—9.

R. J. Zwi Werblowsky, Marburg — and after?, in: Numen 7 (1960) 215—220.

E. Benz, Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte, Mainz 1961.

R. C. Zaehner, The Comparison of Religions, Boston 1962.

K. Rudolph, Die Religionsgeschichte an der Leipziger Universität und die Entwicklung der Religionswissenschaft, Berlin 1962.

M. Eliade, The History of Religions in Retrospect: 1912—1962, in: The Journal of Bible and Religion 31 (1963) 98—109.

K. Goldammer, Erfahrung und Denken im Gegenstand und in der Methode der Religionswissenschaft, in: Mainzer Universitätsgespräche 1963 (Mainz 1964) 5—17.

J. M. Kitagawa, Gibt es ein Verstehen fremder Religionen?, Leiden 1963.

U. Bianchi, Probleme der Religionsgeschichte, Göttingen 1964.

C. Colpe, Bemerkungen zu Adolf von Harnacks Einschätzung der Disziplin „Allgemeine Religionsgeschichte",: in Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 6 (1964) 51—69.

C.-M. Edsman, Teologi eller religionsvetenskap?, in: Religion och Bibel 23—24 (1964—65) 15—49.

F. Heiler, Das Christentum und die Religionen, in: Einheit des Geistes. Jahrbuch der Evangelischen Akademie der Pfalz 1964, 5—40.

P. Lambrechts, De fenomenologische methode in de Godsdienstwetenschap = Mededelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Klasse der Letteren, Jg. 26 (1964) Nr. 6.

G. Rosenkranz, Aufsätze zur evangelischen Religionskunde, München 1964, S. 37—47: Religionswissenschaft und Theologie.

H. R. Schlette, Die Religion als Thema der Theologie, Freiburg i. Br. 1964.

M. Eliade, Crisis and Renewal in History of Religions, in: History of Religions 5 (1965) 1—17.

G. Lanczkowski, Religionswissenschaft als Problem und Aufgabe, Tübingen 1965.

H. Sundén, What is the Next Step to be Taken in the Study of Religious Life?, in: The Harvard Theological Review 58 (1965) 445—451.

K. E. Welker, Die grundsätzliche Beurteilung der Religionsgeschichte durch Schleiermacher, Leiden 1965.

C. Westermann, Sinn und Grenze religionsgeschichtlicher Parallelen, in: Theologische Literaturzeitung 90 (1965) Spalte 489—496.

W. Holsten, Zum Verhältnis von Religionswissenschaft und Theologie, in: Festschrift W. Baetke (Weimar 1966) 191—209.

G. Lanczkowski, Erkenntnis und Wertung der Religionen, in: Kairos 1966, 166—170.

K. Goldammer, Die Frühentwicklung der allgemeinen Religionswissenschaft und die Anfänge einer Theologie der Religionen, in: Saeculum 18 (1967) 181—198.

H. Kishomoto, Religiology, in: Numen 24 (1967) 81—86.

W. Pannenberg, Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte, in: Grundfragen systematischer Theologie (Göttingen 1967) 252—298.

K. Rudolph, Die Problematik der Religionswissenschaft als akademisches Lehrfach, in: Kairos 1967, 22—42.

C. Colpe, Die Funktion religionsgeschichtlicher Studien in der evangelischen Theologie, in: Verkündigung und Forschung 2 (1968) 1—12.

M. Smith, Historical Method in the Study of Religions, Middletown 1968.

Th. P. van Baaren, Systematische Religionswissenschaft, in: Nederlands Theologisch Tijdschrift 24 (1969) 81—88.

U. Bianchi, La storia delle religioni, in: Guiseppe Castellani (Hrsg.), Storia delle religioni (Turin 1970) 1—168.

H.-W. Gensichen, Tendenzen der Religionswissenschaft, in: Theologie als Wissenschaft in der Gesellschaft. Ein Heidelberger Experiment (Göttingen 1970) 28—40.

Å. Hultkrantz, The Phenomenology of Religion: Aims and Methods, in: Temenos 6 (1970) 68—88.

H. R. Schlette, Ist die Religionswissenschaft am Ende?, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 54 (1970) 195—200.

H. Ringgren, Die Objektivität der Religionswissenschaft, in: Temenos 6 (1970) 119—129.

H. Ringgren, Remarks on the Method of Comparative Mythology, in: Near Eastern Studies in Honor of William Foxwell Albright (Baltimore—London 1971) 407—411.

E. J. Sharpe, Some Problems of Method in the Study of Religion, in: Religion. Journal of Religion and Religions 1 (1971) 1—14.

G. Widengren, La méthode comparative: entre philologie et phénoménologie, in: Numen 28 (1971) 161—172.

U. Bianchi — C. J. Bleeker — A. Bausani (Hrsg.), Problems and Methods of the History of Religions, Leiden 1972.

C.-M. Edsman, Värderingar inom den allmänna religionshistorien, in: Svensk Teologisk Kvartalskrift 1972, 3—9.

R. Pummer, Religionswissenschaft or Religiology?, in: Numen 29 (1972) 91—127.

SACHREGISTER

Akkulturation 392 f.
Analogien, formale 53 f.
Analogien, inhaltliche 53 f.
Animatismus 105. 376
Aninismus 105 ff. 140 f. 169
Anthropologie 9. 27 f.
Astralmythologie 170
Aufklärung 60

Beharrung 24

Dialektische Theologie 82 f. 133. 335 f.
Diffusion 389
Dynamismus 140

Einflußproblem 35 f.
Entwicklungsprozeß (Entwicklungstheorien) 5. 21. 24. 61
Erwartungs-Pattern 370
Ethnologie 8 f. 360 ff.
Ethnohistory 390
Evolutionismus 140 f. 152 f. 208. 212. 257 f. 263. 273. 289 ff. 360. 367. 371. 387 ff. 390 ff.
Existenzphilosophie 82
Existenzproblem 35 f. 44

Funktionalismus 381 ff.

Heiligkeit (Das Heilige, Heiligkeitsbegriff) 79 ff. 103 ff. 176 f. 213. 286.
Henotheismus 152
Herr der Tiere 375
Hierographie 273
Hierologie 273 f. 342
Hierosophie 274
Historisch-komparative Methode 27
Historismus 33 f. 209. 213. 222 f.
Hochgottglaube 107 ff.

International Association for the History of Religions (IAHR) 189 ff.

Klassifikation, chronologische 20 f.
Klassifikation, geographische 20
Komparatistische Methode 206 ff.
Konfigurationen 382 f.
Kulturkreistheorie 74

Magie 88 ff. 140
Mana-Theorie 95 ff. 140. 151. 177. 286. 375 f.
Marxismus 283. 351. 358
Mythos 169 ff.

Ökologie (Religionsökologie) 386
Offenbarungsfrage 134 f.
Ökumenische Bewegung 244 ff.

Participant observation 373
Pattern 382
Phänomenologie (Religionsphänomenologie) 62. 66. 162 f. 176.

Phänomenologie (Forts.) 184 ff. 197 ff. 212. 220 ff. 225 ff. 257 ff. 274 f. 378 ff.
Philosophie (Religionsphilosophie) 68 f. 220 ff.
Polytheismus 84. 109. 152
Positivismus 31 f.
Präanismus 95 ff.
Psychologie (Religionspsychologie, Psychologismus) 9. 28. 64 f. 72 f. 79 f. 148 f. 165. 170. 197. 208. 221

Reformation 60
Religionsgeschichtliche Schule 133 f. 147. 227. 305. 317
Religionskundliche Sammlung 345
Religionsvergleichung 7 f. 11. 17 f. 21. 67. 81. 172
Romantik 33
Renaissance 60

Säkularisation, Säkularismus 126ff. 243
Soziologie (Religionssoziologie, Soziologismus) 65 f. 73. 174. 197. 208. 221. 287 f. 356
Strukturalismus 383
Synkretismus 392

Tabu-Begriff 177
Theologie 57f. 71. 76. 164f. 196. 218

Urheberglaube 153. 157
Urreligion 17

World Parliament of Religions 247. 296

NAMENREGISTER

Abel 340
Allier 278. 287
Altheim 84
d'Alviella 272 ff. 289. 295
Andrae 111. 259. 324
Anesaki 194 f.
Anwander 75
Arbman 97
Aristoteles 29. 242
Aubert 307 f. 309 f.
Augustinus 129

Bachofen 170
Baetke 102 f. 113. 278. 347
Barth, K. 133. 305
Bartmann 58
Bastian 52
Bastide 90
Baus 307. 309
Beattie 369
Beck, Ph. P. 72
Benedict 382
Benz 287
Berger, G. 236
Bergson 93
Bernheim 30. 36. 39
Bertrand 299
Beth 277
Bevan 93 f. 106
Bianchie 259. 263. 358
Billing 331 f. 352
Birt 59
Bleeker 230. 258 ff. 296 f. 340 f.
Boas 91. 112. 362. 388
Boeckh 39. 43
Boll 38
Bolle 359
Bousset 114. 133
Brandon 264 f. 340. 344
Braune 347
Brelich 340
Bretschneider 348
Brezzi 340
Broos 74
Bürkle 346
Bultmann 117
Buonaiuti 304
Burdach 36

Calvin 282
Caquot 296
Carpenter 257
Cassirer 36
Chantepie de la Saussaye 37. 141. 226 f. 230. 257. 274. 279. 335. 342
Chateaubriand 60
Clemen 57. 71
Codrington 99 f. 140
Colpe 333. 346
Comte 70. 73. 78. 283. 288
Cudworth 282
Cumont 174

Dammann 345
Dandekar 287
Daniélou 307. 318
Darwin 61

Deissmann 327
Delacroix 88. 92. 94
Dhorme 93
Dieterich 176
Dilthey 31. 36. 39. 42 f. 51. 66. 115. 175. 183
Dölger 57
Dostojewskij 131 f.
Droysen 39
Duchesne-Guillemin 340
Dumézil 269. 291. 384
Dupont-Sommer 318
Durkheim 73. 103. 287. 365

Eggan 380
Ehnmark 97 ff.
Eliade 198. 241. 263. 285. 340. 363. 365. 380. 385
Elkuß 36
Ermatinger 31. 36
Evans-Pritchard 370. 384

Fascher 347
Feuerbach 149 f.
Filiozat 295
Foucart 289
Fouillé 279. 281
Frazer 87 ff. 286 f. 367. 387
Freud 72. 170. 282
Frick 143. 230
Fridrichsen 324 f.
Fries 70. 227
Frobenius 388

Geertz 376 f.
Gensichen 346
George 84
Gifford 77. 345
Gilbert 59
Girgensohn 37. 65
Goldammer 261 ff. 287. 345. 358
Goldenweiser 94. 111 f.
Goodenough 191. 200. 287. 340
Graebner 388
Grönbech 96
Gruppe 59
Guignebert 313
Gundry 345
Gunkel 133

Haas 56
Haitjema 232 f.
Hardy 67. 114. 159 f. 342
v. Harnack 133. 305. 332 ff.
v. Hartmann 280
Hartmann 325
Hasenfuß 346
Hauer 72
Hegel 33. 70. 227. 279. 281
Heidegger 115
Heiler 30 39. 182. 258. 263. 270. 338. 341. 345
Hering, J. 280
Heussi 313
Hidding 270. 340
Hirschberg 109. 112
Hirschmann 230
Hölderlin 38
Hocart 99
Hoffmann, H. 340
Hogbin 101
Holsten 333. 336 ff. 341. 343. 346
Holtzmann 349
Honigsheim 66
Honko 362. 373
Hubert 73. 88 ff.
Hultkrantz 325
Husserl 66. 115. 199. 228 ff. 280. 298

Ishizu 194

Jäschke 350
James, E. O. 198. 241. 264. 301
James, W. 284 f.
Jaspers 44. 73. 82. 183. 235
Jedin 307. 309 f.
Jevons 67
Joel 59
Jones, R. M. 126. 128
Jordan 114

Kalsenius 323
Kant 42. 61. 227. 281
Karsten 107
Kenny 344
Kerényi 84. 170
Kern, O. 59
Kiefl 57. 70
Kierkegaard 35. 38
King, J. H. 95
Kishimoto 284 ff. 340
Kitagawa 285. 340. 358
Koppers 74
Kraemer 338
Krebs 54
Kristensen 237 f. 257. 270

La Barre 361
Lachelier 281
Lalande 279 ff. 289
Lanczkowski 327. 332. 337 f. 343. 358
Lang 88. 107
Lanternari 341
Leenhardt 289 ff. 291
van der Leeuw 103. 115. 123. 142. 162 f. 176. 178. 183 f. 198. 226 ff. 257 ff. 297. 378
Lehmann, A. 347
Lehmann, E. 114. 227. 236. 257
Lehmann, R. F. 101. 278
Leisegang 35. 59
Lévy-Bruhl 73. 211. 258. 287
Lévi-Strauss 383 ff.
Lewis 344
Lietzmann 313. 316
Ling 344
Linton 389. 393
Lohmann, Th. 347
Loisy 306
Lommel, H. 84
Long 341
Lowie 88 ff. 361 f.
Louis, M. 59
Lubbock 287
Luther 130 f. 294. 334

Mainage 74
Malinowski 93. 362. 369. 373. 381. 383
Mann, U. 346
Mannhardt 173 f.
Marett 87. 95
Marrou 307
Marx 280
Massaryk 66
Mauss 73. 88 ff.
Meffert 58
Mensching 114. 143. 145 f. 230. 278. 336. 346
Merleau-Ponty 280 f. 283
Michelet 293
Mill, J. St. 18
Montesquieu 291
Moore, G. F. 121
Moritzen 346
Mott, J. 245
Müller, Max 2. 114 f. 152. 282. 333
Müller, W. 376 f.
Müller-Freienfels 36

Neumann, K. 347
Nietzsche 50 f.

Nilsson 59. 98. 324
Nyberg 291

Oesterreich 65. 72
Ohm 129
Oltramare 289
Oosterbaan 234
Otto, R. 30. 35. 52 f. 76 ff. 103 f. 114. 154. 182. 230. 258. 260. 273. 276 ff. 337
Otto, W. F. 84

Pallis 191
Palmquist 321. 354
Paret 347
Parrinder 344
Pascal 299. 301
Pascher 376
Paulus (Apostel) 131. 135. 288
Pfister 230
Pfleiderer 60
Pentikäinen 362. 364
Pettazzoni 108. 190 f. 197. 225 ff. 237. 239. 241 f. 261. 263 ff. 289 f. 297. 304
Pinard de la Boullaye 60 f. 67. 75. 114. 285. 343
Pincherle 341
Pirenne 126
Platon 5. 281
Ponceau 280
Poulat 343
Pribilla 129
Proeßler 33
Przyluski 111
Puech 236
Pünjer 60

Radcliffe-Brown 362. 365. 381. 383 f. 388
Radhakrishnan 341
Radin 102. 109. 285. 290. 372
Ranke 130
Rauschenbusch 131
Reinach 177
Reitzenstein 35. 38. 43. 50. 114
Renan 299. 306. 311
Renouvier 281. 283
Réville 272. 306
Richert 43
Rickert 115
Ricoeur 282
Rothacker 33. 36. 45
Rohde 174
Roscher 169
Rosenkranz 335
Rousseau 292
Rudolph 278. 343. 345. 347. 358

Salvatorelli 71
Schanz 60
Schapera 379 f.
Schebesta 361
Scheler 66 f. 115. 185. 230
Schell 58
Scheller 276
Schimmel 253. 296
Schleiermacher 39. 77. 80 ff. 138. 148 ff. 336
Schmidlin 72
Schmidt, W. 73 f. 88. 108 f. 139. 153. 388
Schmitt 61
Schmitz 364
Schoeps 346
Schröder, Chr. M. 344. 363
Segerstedt d. Ä. 236 ff. 330 f.
Selden 282
van Senden 232
Servius 170
Sierksma 183
Simmel 30. 42 f. 46

Simon 341
Smart 344
Smith, W. C. 201. 301. 358. 363
Söderblom 78 f. 81. 103. 114. 134. 138. 230. 237. 258 ff. 271. 305. 323 f. 326. 329 ff.
Sopher 386
Spencer 289
Spengler 31. 40. 54
Spiegel, J. 77
Spranger 30. 33. 37. 41. 43. 51. 67. 183
Sprockhoff 386
Stegmüller 346
Steward, J. 391. 393
van Straelen 194
Straubinger 70

Thieme 347
Thiele 54. 77. 114 f. 230. 280. 335. 342
Tietze 36
Tolstoi 131 f.
Toynbee 338
Trencsényi-Waldapfel 351
Troeltsch 31. 33 f. 41. 43. 60. 63. 66 ff. 69. 115. 130
Tylor 88. 106. 140. 174. 211. 217. 376. 380

Unger 36
Usener 78. 169. 174 f. 178

Vernes 342
Vinet 301 f.
Visscher 73
Voßler 36

Wach 62 ff. 68 ff. 176. 183. 287. 358
Wallace 361. 393
Walzel 36
Weber, A. 41
Weber, M. 37. 41. 54. 65. 174
Weiß, K. 347
Welcker 172. 336
Werblowsky 203. 296. 341
White, L. 391
Widengren 198. 241. 278. 296. 325
v. Wilamowitz 172
Will 64. 278
Winkler 230
Winthuis 110 f.
Wobbermin 37. 230
Wrede 133
Wunderle 64

Zaehner 341

BIOGRAPHISCHES ÜBER DIE VERFASSER DER BEITRÄGE

BAETKE, Walter: geb. 1884 in Sternberg/Neumark. Studium der Germanistik u. Anglistik. 1910 Studienrat in Stettin, 1913 Studiendirektor in Bergen/Rügen. 1935 Prof. für Religionsgeschichte in Leipzig, daselbst seit 1945 Prof. für nordische Philologie.

BENZ, Ernst: geb. 17. Nov. 1907 in Friedrichshafen; Studium der Klass. Philologie (Dr. phil. Tübingen 1929); Studium der Evangel. Theologie (Dr. theol. Berlin 1931). Wirkungsstätten: Privatdozent der Kirchen- und Dogmengeschichte, Halle 1932; Prof. für Kirchengeschichte, Dorpat/Estland 1934/35; o. Prof. für Kirchen- und Dogmengeschichte, Marburg 1935; Gastprofessor, Kyoto/Japan 1957/58, Cambridge/USA 1961, Tallahassee/USA 1958, Riverside 1972.

BIANCHI, Ugo: geb. 1922 in Cavriglia/Italien; Studium der Religionsgeschichte, Ethnologie, Altertumswissenschaft. Privatdozent der Religionsgeschichte, Rom 1954/59; o. Prof. Religionsgeschichte und Prof. Inc. der Ethnologie, Messina 1960/70; o. Prof. der Religionsgeschichte, Bologna 1971.

BLEEKER, C. Jouco: geb. 1898 in Beneden Knype/Holland; Studium der Theologie, Religionsgeschichte. Pfarrer in Apeldoorn, Calemborg und Enschede 1925/46; Prof. der Religionsgeschichte und der Religionsphänomenologie, Amsterdam 1946/69.

CLAVIER, Henri: geb. 1892 in Sauve/Frankreich; Studium der Philologie, Philosophie, Theologie. Wirkungsstätten: Montpellier 1924/38; Strasbourg — Clermont Ferrand — 1938/45; Strasbourg 1945/65.

EDSMAN, Carl-Martin: geb. 1911 in Malmberget/Schweden; Studium der Theologie, Religionswissenschaft und Volkskunde. Dozent der Allgemeinen Religionsgeschichte, Uppsala 1940/46; stellv. Prof. Lund 1946/49; a. o. Prof. Uppsala 1950/59; Ordinarius seit 1959.

FRICK, Heinrich: geb. 1893 in Darmstadt, gest. 1952 in Marburg;

Studium der Theologie, Religionswissenschaft und Missionswissenschaft. Dozent der Religionsgeschichte, Darmstadt 1919; Prof. der System. Theologie, Gießen 1925; Prof. d. System. Theologie u. Lehrbeauftragter für Religionswissenschaft und Missionskunde, Marburg 1929/52.

HARDY, Edmund: geb. 1852 in Mainz, gest. 1904 in Bonn; Studium der Katholischen Theologie und der Indologie. Kaplan in Heppenheim 1875, Prof. in Freiburg i. Br. 1887, Prof. in Fribourg/Schweiz 1894.

HULTKRANZ, Åke: geb. 1920 in Kalmar/Schweden; Studium der Religionsgeschichte, Geschichte, Ethnologie, Psychologie. Erst Dozent, dann ab 1958 Prof. in Stockholm. Zeitweise 'Visiting Professor' in den USA.

LANCZKOWSKI, Günter: geb. 1917 in Kassel. Studium der Religionsgeschichte, Theologie und Orientalistik. Seit 1960 erst Dozent, dann Prof. in Heidelberg.

LATTE, Kurt: geb. 1891, gest. 1964 in Tutzing; Studium der Altphilologie, Romanistik, Vergl. Sprachwissenschaft, Jura. Habilitation in Münster 1920; o. Prof. Greifswald 1923/26; 1926/32 o. Prof. in Basel; 1932/35 o. Prof. in Göttingen; 1936/37 Gastprofessor in Chicago; 1945 Rückkehr auf den Göttinger Lehrstuhl.

LEEUW, Gerardus van der: geb. 1890, gest. 1950; Studium der Theologie und der Ägyptologie. Pfarrer in 's Heerenberg 1916/18; Prof. der Religionsgeschichte, Groningen 1918/50; zwischenzeitlich Minister für Unterricht, Kultur und Wissenschaft (1945/46).

PETTAZZONI, Raffaele: geb. 1883 in San Giovanni/Italien, gest. 1959 in Rom. Seit 1924 Prof. der Religionsgeschichte in Rom; 1951/59 Präsident der „International Association for the History of Religions".

SIMON, Marcel: geb. 1907 in Husseren-Wesserling/Frankreich; Studium der Klassischen Philologie, Geschichte, Religionsgeschichte. Seit 1941 Prof. in Strasbourg. Seit 1970 Präsident der „International Association for the History of Religions".

STEFFES, Johann Peter: geb. 1883 in Outscheid, gest. 1955 in Münster/Westf.; Studium der Katholischen Theologie u. Philosophie. Dozent Münster 1920; Prof. in Frankfurt/Main und Göttingen

1922; Prof. der Theologie, Nymegen/Holland 1923/27; Prof. in Münster 1927/52; seit 1930 bis zur Auflösung des Institutes wiss. Leiter des Deutschen Instituts für wissenschaftliche Pädagogik in Münster.

WACH, Joachim: geb. 1898 in Chemnitz; Studium der Theologie, Philosophie, Orientalische Sprachen. Dozent für Religionswissenschaft, Leipzig 1924; Prof. in Providence 1935/45; Prof. in Chicago 1945/55.

WERBLOWSKI, R. J. Zwi: geb. 1924 in Frankfurt/Main; Studium der Englischen Literatur und der Philosophie in London und Genf. Prof. der Religionswissenschaft an der Hebräischen Universität in Jerusalem.

WIDENGREN, Geo: geb. 1907 in Stockholm; Studium der Theologie, Religionsgeschichte, Latein, Semitische und Iranische Sprachen. Seit 1936 Prof. in Uppsala. 1960/1970 Präsident der „International Association for the History of Religions".